

Tilburg University

Het onzevader

van den Akker-Savelsbergh, Y.

Publication date:
2004

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

van den Akker-Savelsbergh, Y. (2004). *Het onzevader: Een meerstemmig gebed? Een tekstsemantisch en redactiekritisch onderzoek naar het onzevader in de versie van Matteüs (Mt 6,9b-13)*. Boekencentrum.

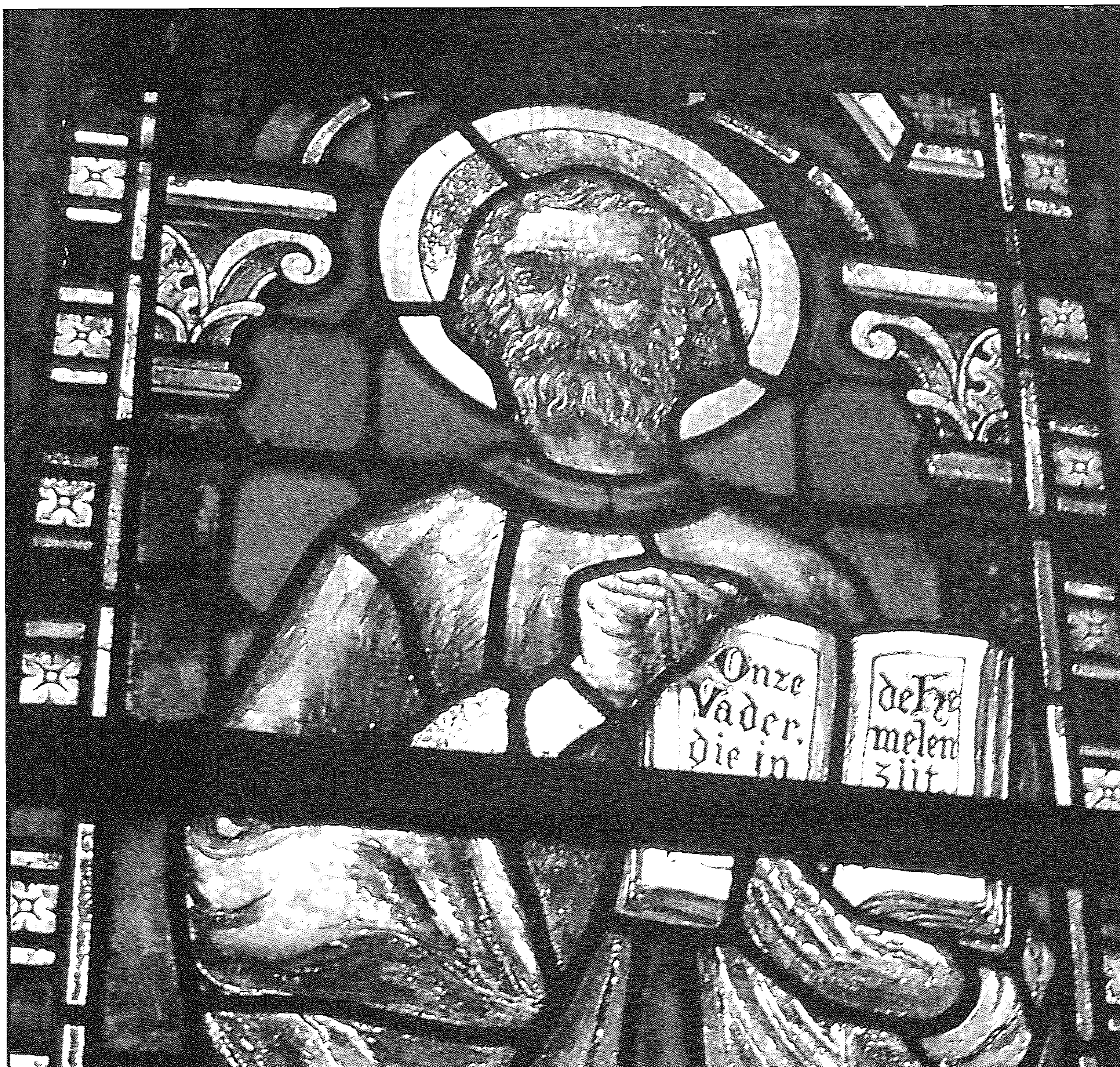
General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Yvonne van den Akker-Savelsbergh

Het onzevader: een meerstemmig gebed?

*Een tekstsemantisch en
redactiekritisch onderzoek
naar het onzevader
in de versie van Matteüs
(Mt 6,9b-13)*

Boekencentrum

Het onzevader: een meerstemmig gebed?

Een tekstsemantisch en redactiekritisch onderzoek
naar het onzevader in de versie van Matteüs
(Mt 6,9b-13)

Ontwerp omslag: Oblong, Jet Frenken
Foto omslag: Glas-in-loodraam van Engelbartus Bokhorst (1871-1939) met de
Evangelist Matteüs in de Bergkerk te Deventer.
Met toestemming van de Stichting Hannema-de Stuers Fundatie
en de Gemeente Deventer gefotografeerd door drs. P. Brouns.

ISBN 90 239 1617 4
NUR 703, 716

Het onzevader: een meerstemmig gebed?

Een tekstsemantisch en redactiekritisch onderzoek
naar het onzevader in de versie van Matteüs
(Mt 6,9b-13)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid
aan de Theologische Faculteit Tilburg
op gezag van de decaan, prof. dr. W.J.C. Weren,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van het Promotiecollege
in de aula van de Universiteit van Tilburg
op 14 mei 2004 te 10:15 uur

door

Ivonne José Marie Therèse van den Akker-Savelsbergh

geboren te Heerlen

Promotor: prof. dr. W.J.C. Weren

W. J. C. Weren

W. J. C. Weren
W. J. C. Weren
W. J. C. Weren
W. J. C. Weren

Inhoudsopgave

LIJST VAN AFKORTINGEN	8
WOORD VOORAF	11
INLEIDING	13
DEEL I SYNCHRONIE	
HOOFDSTUK 1 TEKSTKRITISCHE KWESTIES	
Inleiding	23
§ 1 Bespreking van de tekstvarianten in Matteüs 6,9b-13	24
§ 2 Bespreking van de tekstvarianten in Lucas 11,2b-4	29
Conclusie	35
HOOFDSTUK 2 BETEKENIS DOOR SAMENHANG	37
HOOFDSTUK 3 EENHEID, OPBOUW EN GENRE VAN MATTEÛS 6,9B-13	
§ 1 Matteüs 6,9b-13: een tekstuele eenheid?	47
§ 2 De opbouw van Matteüs 6,9b-13	49
§ 3 De literaire vorm van Mt 6,9b-13	55
HOOFDSTUK 4 HET ONZEVADER ALS EEN COHERENT GEHEEL: EEN WOORD- EN TEKSTSEMANTISCHE ANALYSE VAN MATTEÛS 6,9B-13	
§ 1 Lexicografisch onderzoek	57
§ 2 De semantische configuratie van het onzevader	73
§ 3 Woordvelden	86
Conclusie	104
HOOFDSTUK 5 HET ONZEVADER ALS EEN DYNAMISCH EN OPEN GEHEEL: MATTEÛS 6,9B-13 IN HET LICHT VAN DE BERGREDE	
§ 1 Het onzevader in zijn directe literaire context (Matteüs 6,5-9a en 6,14-15)	105
§ 2 Plaats en functie van het onzevader binnen Matteüs 6,1-18	110
§ 3 Plaats en functie van het onzevader binnen de Bergrede als geheel (Matteüs 5,1-8,1)	114
§ 4 Het onzevader binnen de opbouw van de Bergrede	143
Conclusie	147

HOOFDSTUK 6 PLAATS EN FUNCTIE VAN HET ONZEVADER
 BINNEN DE BETEKENISSTRUCTUUR
 VAN HET GEHELE MATTEÛSEVANGELIE

Inleiding	149
§ 1 Het thema 'onze Vader in de hemelen' (6,9b)	150
§ 2 Het thema van het komen van Gods koninkrijk (6,10a)	155
§ 3 Mt 6,9b-13 in het licht van andere passages uit Matteüs	163
Conclusie	197

DEEL II DIACHRONIE

HOOFDSTUK 7 REDACTIEKRITIEK: EEN THEORETISCHE INLEIDING

§ 1 Doelstelling en belang van de redactiekritische methode	205
§ 2 Werkwijze	212

HOOFDSTUK 8 REDACTIEKRITISCHE ANALYSE VAN DE SYNOPTISCHE VERSIES
 VAN HET ONZEVADER (MATTEÛS 6,9-13 EN LUCAS 11,2-4)

Inleiding	215
§ 1 Plaats van het onzevader in het evangelie van Matteüs en Lucas	216
§ 2 Redactiekritische analyse van het onzevader	222
§ 3 Het onzevader in de Didachè	256
Conclusie	262

HOOFDSTUK 9 HET ONZEVADER ALS RESULTAAT VAN TRADITIE(S):
 VAN MATTEÛS NAAR JEZUS

Inleiding	265
§ 1 De geschiedenis van het Q-onderzoek	266
§ 2 Het onzevader en Q	270
§ 3 Een alternatieve visie op de wordingsgeschiedenis van het onzevader: is het onzevader een reflectie op het Getsemane-verhaal (Mc 14,32-42 en parallellen)?	274
§ 4 Authentieke woorden van Jezus	281
§ 5 Opnieuw een alternatieve visie op de wordingsgeschiedenis van het onzevader: gaat het onzevader terug op Johannes de Doper?	284
§ 6 Is de Q-versie van het onzevader een authentiek gebed van Jezus?	286
§ 7 Een Hebreeuwse of Aramese voorloper van Q 11,2-4?	297
Conclusie	307

HOOFDSTUK 10 HET ONZEVADER ALS RESULTAAT VAN TRADITIE(S):
JEZUS IN DE CONTEXT VAN DE JOODSE GEBEDSCULTUUR

Inleiding	309
§ 1 Teksten uit het Oude Testament	310
§ 2 Enkele gebeden uit het jodendom	332
Conclusie	351

DEEL III SYNCHRONIE EN DIACHRONIE

HOOFDSTUK 11 BETEKENIS IN SYNCHRONISCH
EN DIACHRONISCH PERSPECTIEF:
EEN VERGELIJKING

Inleiding	357
§ 1 Het synchrone deel	357
§ 2 Het diachrone deel	360
§ 3 Vergelijking van de synchrone en diachrone benaderingswijze	365

BIBLIOGRAFIE	371
--------------	-----

ZUSAMMENFASSUNG	389
-----------------	-----

CURRICULUM VITAE	392
------------------	-----

Lijst van afkortingen

De afkortingen van tijdschriften en reeksen zijn – voorzover daarin opgenomen – conform *The SBL Handbook of Style For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, eds. P. Alexander e.a., Peabody 1999, 121-152.

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>AThR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BDR</i>	Blass; Debrunner; Rehkopf
<i>BETL</i>	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
<i>BHS</i>	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BZNW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>BTZ</i>	<i>Berliner Theologische Zeitschrift</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CTJ</i>	<i>Canadian Journal of Theology</i>
<i>CRTL</i>	Cahiers de la Revue théologique de Louvain
<i>EKKNT</i>	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
<i>EWNT</i>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>HAL</i>	<i>Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>
<i>HvTSt</i>	<i>Hervormde theologiese studies</i>
<i>ICC</i>	International Critical Commentary
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>Imm</i>	<i>Immanuel</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
<i>JSOTSup</i>	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>L&N</i>	Louw & Nida
<i>LCL</i>	Loeb Classical Library
<i>LSJ</i>	Liddell; Scott; Jones
<i>LS</i>	<i>Louvain Studies</i>
<i>NA</i>	Nestle-Aland
<i>NBG</i>	Vertaling Nederlands Bijbelgenootschap
<i>NedTT</i>	<i>Nederlands theologisch tijdschrift</i>
<i>NIB</i>	<i>The New Interpreter's Bible</i>
<i>NIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>

<i>NIDOTTE</i>	<i>The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NRSV	New Revised Standard Version
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OLP</i>	<i>Orientalia Iovaniensia periodica</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>SC</i>	<i>Synoptic Concordance</i>
<i>ScEs</i>	<i>Science et esprit</i>
SV	Statenvertaling
<i>TBei</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>THAT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>ThStKr</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
<i>TTZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
<i>TvT</i>	<i>Tijdschrift voor theologie</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WV	Willibrordvertaling
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

In liefdevolle herinnering aan mijn ouders
Maria Brand en Leopold Savelsbergh

Woord vooraf

*'Oh, wie schwer ist das Schreiben: Es trübt die Augen,
quetscht die Nieren und bringt zugleich allen Gliedern Qual.
Drei Finger schreiben, aber der ganze Körper leidet ...'*

Deze woorden van een anonieme schrijver uit de achtste eeuw (westgotisches Wörterbuch) zijn mij uit het hart gegrepen, zelfs al is dit proefschrift met heel wat meer vingers 'geschreven'. Maar wanneer ik terugblik, overweegt toch vooral de spannende en plezierige kant van het onderzoek. Daarom ben ik de Theologische Faculteit Tilburg zeer dankbaar voor de kans die zij mij heeft geboden.

Gefascineerd door het evangelie van Matteüs en op zoek naar spiritualiteit, was er voor mij geen mooier onderzoek denkbaar dan het schrijven van een dissertatie over het onzevader in Mt 6,9b-13. Natuurlijk waren er ook de nodige haken en ogen aan dit onderwerp. Wat is het dan fijn om niet alleen te hoeven 'lijden'. Daarom dank ik in de eerste plaats Prof. dr. W.J.C. Weren die mij ondanks een druk decaanschap gedurende al deze jaren van onderzoek met raad en daad ter zijde heeft gestaan. Hij is in de letterlijke zin van het woord 'promotor' geweest, voortstuwende kracht, uitermate kritisch, enthousiast en met het nodige gevoel voor humor.

Behalve prof. dr. W.J.C. Weren wil ik ook dr. H. van de Sandt danken voor zijn kritische lezing van de onderdelen 'Het onzevader in de Didachè' en 'Een Hebreeuwse of Aramese voorloper van Q 11,2-4?'. Vanzelfsprekend gaat mijn dank uit naar de andere leden van onze vakgroep waarin ik mij al die jaren zo thuis heb gevoeld en ik steeds een klankbord vond: prof. dr. E. van Wolde, dr. R.W.M. Pirson, dr. P. Van Hecke, dr. A. Kamp van de leerstoepgroep Oude Testament; dr. T.G.M.G. Brouns-Wewerinke en lic. D. Vandersnickt van de leerstoelgroep Nieuwe Testament. Hoewel Prof. dr. N. Poulssen en dr. J. Holman intussen allang afscheid hebben genomen van de vakgroep, bleven zij mij op afstand met hartelijke belangstelling volgen.

Op deze plaats wil ik ook graag de dames en heren van de bibliotheek bedanken. Voor hen was geen moeite te veel en leek het vaak juist een sport te zijn om 'onvindbare' boeken en artikelen binnen de kortst mogelijke termijn op te sporen.

Omdat een proefschrift schrijven een vrij eenzame bezigheid is, is het des te kostbaarder om met fijne mensen te mogen samenwerken. Dat geluk heb ik al die jaren gehad en daarom noem ik graag Cas Wepener, Martin Hoondert, Ron Pirson en Door Brouns-Wewerinke. De beide laatsten staan mij tijdens de promotie bij als paranymf. Met Door heb ik de werkkamer vanaf de eerste tot en met de laatste bladzijde van dit onderzoek gedeeld en daarmee ook alle ups en downs. Zij heeft de moed gehad om de lay-out van dit boek op zich te nemen. Wie alleen al een blik werpt op de diverse schema's in dit boek, zal begrijpen dat dit geen sinecure was. Door haar volharding, geduld en accuratesse is dit boek geworden zoals het is en de vriendschap heeft er niet onder geleden.

Zoveel mensen, waaronder mijn familie, vrienden en studenten, hebben mij in de loop der jaren steeds weer door hun belangstelling gesteund. Zij kunnen niet

bevroeden hoe belangrijk zij voor mij zijn geweest. Ook al kan ik hen hier niet met name noemen, ik dank hen allen van harte.

'Oh, wie schwer ist das Schreiben': het was een lang traject waar spanning, moeite, voldoening en vreugde elkaar afwisselden. Dat hebben degenen die mij zo dierbaar zijn, van wel heel dichtbij en op een bijzondere wijze meegemaakt: Marieke, Stefan en David, Hanneke en Joost, om van Hans nog maar te zwijgen...

Inleiding

Het onzevader is een van de bekendste gebeden ter wereld. Dagelijks wordt het door talloze mensen uitgesproken, individueel of in gemeenschap. In de regel wordt de tekst gebruikt die te vinden is in Mt 6,9b-13. Het onzevader is een kort en krachtig gebed, dat in het dagelijks gebruik in uiteenlopende situaties telkens een nieuwe betekenis krijgt. Alleen daarom al is dit gebed een 'meerstemmig gebed'.

PROBLEEMSTELLING

In dit boek wordt Mt 6,9b-13 op een wetenschappelijk verantwoorde wijze uitgelegd, vanuit het perspectief van de hedendaagse exegese. Centraal in deze studie staan de betekenisaspecten van het onzevader in de versie van Matteüs. Geprobeerd wordt een antwoord te geven op de volgende vragen.

- 1) Welk licht valt er op de betekenis van Mt 6,9b-13 wanneer we de samenstellende onderdelen, de totale tekst, zijn directe literaire context en zijn connecties met andere teksten uit Matteüs onderzoeken vanuit het perspectief van de recent ontwikkelde tekstsemantiek?
- 2) Welke stadia heeft Mt 6,9b-13 doorlopen voordat deze tekst zijn eindredactionele vorm kreeg? Welke betekenisaspecten stonden centraal in de aan Matteüs voorgegeven traditie(s), en welke betekenisaspecten zijn door de redactor van het eerste evangelie weggelaten, veranderd of toegevoegd? Welke connecties zijn er met andere bijbelse en vroeg-joodse gebedsteksten?
- 3) Hoe verhouden de resultaten van het tekstsemantische onderzoek van Mt 6,9b-13 zich tot de uitkomsten van de redactiekritische analyse van deze passage: overlappen ze elkaar, vullen ze elkaar aan of corrigeren ze elkaar?

In samenhang met deze probleemstelling kan het doel van dit boek als volgt omschreven worden.

- 1) Door middel van een tekstsemantische analyse een zo goed mogelijk inzicht verwerven in de betekenis en functie van Mt 6,9b-13 in zijn eindredactionele vorm, binnen zijn directe literaire context (Mt 6,5-15 respectievelijk Mt 6,1-18), binnen de compositie en betekenisstructuur van de Bergrede (Mt 5,1-8,1) en van het totale evangelie volgens Matteüs.
- 2) Door middel van een redactiekritische analyse een zo goed mogelijk inzicht verwerven in de verhouding tussen traditie en redactie in Mt 6,9b-13 en op basis daarvan een verantwoorde reconstructie geven van de betekenis van deze tekst in de fase van de eindredactie; een beredeneerd voorstel ontwikkelen ten aanzien van de verhouding tussen de fase van de redactie en eerdere stadia in de wordingsgeschiedenis van het onzevader. In aansluiting daarop een onderzoek doen naar het onzevader als resultaat van traditie(s) vanuit de relaties met enkele andere bijbelse en vroeg-joodse gebedsteksten.
- 3) De overeenkomsten en verschillen aangeven tussen de bijdrage van de tekstsemantiek aan het onderzoek naar de betekenis van Mt 6,9b-13 en de bijdrage die op dit punt geleverd wordt door de redactiekritiek.

VANUIT TWEE METHODISCHE PERSPECTIEVEN

Het uitgangspunt van dit boek is dat de tekst van het onzevader in Mt 6,9b-13 niet één enkelvoudige betekenis heeft, maar een naar betekenis gelaagd geheel is. Deze tekst wordt vanuit twee methodische perspectieven benaderd: in eerste instantie wordt Mt 6,9b-13 onderworpen aan een tekstsemantische analyse, in tweede instantie aan een redactiekritisch onderzoek. Elk van deze twee benaderingen wordt gekenmerkt door een eigen interesse voor de betekenisaspecten van de tekst. Het verschil valt grofweg samen met het onderscheid tussen een synchronische en een diachronische vraagstelling.

De betekenis(sen) van een tekst geniet(en) de bijzondere belangstelling van exegeten die zich toeleggen op tekstsemantisch onderzoek. Semantiek is dat deel van de taal- en tekststudie dat betrekking heeft op betekenissen. Terwijl de redactiekritiek de betekenissen van Mt 6,9b-13 vooral op het spoor probeert te komen door een dwarsdoorsnede te maken door de tijd heen (betekenis in wording), houdt de tekstsemantiek zich primair bezig met de systematische studie van betekenissen van taal- en stijlfenomenen op tekstniveau (betekenis in samenhang). In het laatste geval wordt de tekst van Mt 6,9b-13 beschouwd als een gestructureerd en coherent geheel, dat op zijn eigen interne relaties moet worden onderzocht om de betekenis(sen) ervan te achterhalen. Van niet minder belang is dat die tekst ook gezien kan worden als een dynamisch en open geheel, waarvan de betekenis verschuift, wanneer men hem relateert aan andere teksten uit Matteüs. Bij dit laatste valt een onderscheid te maken tussen de connecties van Mt 6,9b-13 met zijn directe literaire context (Mt 6,5-15 respectievelijk 6,1-18), de verbanden tussen Mt 6,9b-13 en het geheel van de Bergrede (Mt 5,1-8,1), en de plaats en betekenis van Mt 6,9b-13 binnen de compositie en betekenisstructuur van het totale evangelie volgens Matteüs.

De redactiekritische methode relateert de verschillende betekenislijnen die zich in Mt 6,9b-13 aftekenen, aan de hypothese dat de tekst verschillende stadia heeft doorlopen voordat hij zijn uiteindelijke vorm kreeg. Binnen deze hypothese worden sommige betekeniscomponenten toegeschreven aan de aan Matteüs voorgegeven traditie, terwijl andere te situeren zijn op het niveau van de redactie. Doel van het redactiekritisch onderzoek is de reconstructie van de eigen accenten die de redactor heeft aangebracht in de hem overgeleverde versie van het onzevader. De achterliggende gedachte is dat de bedoeling van de auteur vooral daar aan het licht komt waar hij op een eigen wijze betekenis geeft aan de hem voorgegeven traditie(s), en dat de wijze waarop de redactor die traditie(s) geïnterpreteerd heeft, mede bepaald is door zijn situationele context en door de bijzondere situatie van zijn oorspronkelijk lezerspubliek (de 'Sitz im Leben der Gemeinde des Evangelisten').

In het onderzoek naar de betekenis van het onzevader in relatie tot andere bijbelteksten en joodse gebeden (hoofdstuk 10) ligt het accent niet op een plausibele reconstructie van diverse literair-historische relaties, maar op formele en inhoudelijke relaties waarbij de semantische interesse centraal staat.

OPZET VAN HET BOEK

Dit boek bestaat uit drie delen. In deel I benader ik het meerstemmig karakter van het onzevader vanuit een synchronisch perspectief. In dit deel onderzoek ik hoe verschillende betekenislijnen op elkaar inwerken en samen een complex geheel vormen. In deel II benader ik het meerstemmig karakter van Mt 6,9b-13 vanuit een diachronisch perspectief. Uitgaande van een redactiekritische analyse geef ik daar een reconstructie van de wordingsgeschiedenis van het onzevader, die uitsluitel moet geven over de successievelijke betekenissen die dit gebed in de loop van zijn ontwikkeling gehad heeft. Vervolgens probeer ik nog verder in het verleden terug te gaan door het onzevader te bezien tegen de achtergrond van de joodse traditie en gebedscultuur. In deel III worden de inhoudelijke resultaten van de twee eerdere delen samengevat en met elkaar vergeleken.

DEEL I DE BETEKENIS(SEN) VAN MATTEÛS 6,9b-13 VANUIT EEN SYNCHRONISCH PERSPECTIEF

Tekstkritische kwesties

Voordat het onderzoek naar het onzevader in de versie van Matteüs van start gaat, stel ik een kwestie aan de orde, die gesitueerd is op het vlak van de tekstkritiek: welke tekstvorm van Mt 6,9b-13 respectievelijk Lc 11,2b-4 staat gezien de huidige stand van zaken in het tekstkritisch onderzoek vermoedelijk het dichtste bij de oorspronkelijk door Matteüs respectievelijk Lucas geschreven Griekse tekst? De beantwoording van deze vraag houdt in dat ik een beoordeling geef van de waarde of onwaarde van de verschillende tekstvarianten.

Theoretisch kader

In deel I bestudeer ik het meerstemmig karakter van het onzevader in de versie van Matteüs vanuit een synchronisch perspectief. Aan het begin staat een theoretische beschrijving van het eigen profiel van de benadering die in dit deel wordt toegepast: de tekstsemantiek. Met dit begrip wordt een omslag aangeduid die als volgt getypeerd kan worden. Tot voor kort ging in de bijbelexegese de aandacht sterk uit naar woordstudies, en daarbinnen beperkte men zich graag tot een diachronisch of etymologisch getinte verklaring van duistere woorden. Heden ten dage groeit het inzicht dat de betekenis van afzonderlijke woorden mede bepaald wordt door de tekst waarbinnen ze functioneren en dat (vooral in narratieve en poëtische teksten) tekstinterne betekenisstructuren de volle aandacht verdienen.¹ Een tekstsemantische analyse is gericht op betekenislijnen op tekstniveau: de afzonderlijke woorden worden bestudeerd op hun onderlinge relaties en op hun plaats en functie binnen de tekst als geheel. In feite is hier sprake van een dubbele beweging: de betekenis van de tekst als geheel licht op vanuit zijn samenstellende onderdelen, en omgekeerd.

1. Vgl. J. Lyons: 'Most language-utterances, whether spoken or written, depend for their interpretation - to a greater or less degree - upon the context in which they are used. ... The vast majority of natural-language utterances, actual and potential, have a far wider range of meanings, or interpretations, than first occur to us when they are put to us out of context. This is a point which is not always given due emphasis by semanticists' (J. Lyons, *Linguistic Semantics. An Introduction*, Cambridge 1995, 4).

Deze inzichten worden nog verder verdiept wanneer we bovendien een plaats inruimen voor het taalsysteem of het taalparadigma. Mt 6,9b-13 is een concretisering van het taalsysteem van het Hellenistisch Grieks. Evenals iedere andere taal wordt het Hellenistisch Grieks gekenmerkt door min of meer vaste regels of codes. De betekenis van de afzonderlijke woorden wordt tot op zekere hoogte vastgelegd door hun plaats en functie binnen het taalsysteem waartoe ze behoren. Een concrete tekst (zoals Mt 6,9b-13) is dan het resultaat van een bepaalde selectie uit een meeromvattend repertoire, uit de paradigmatische mogelijkheden van het taalsysteem. De geselecteerde elementen zijn binnen dat taalsysteem op een specifieke wijze met elkaar gecombineerd. De relaties binnen het taalsysteem kunnen vergeleken worden met de eigen wijze waarop dat systeem in de concrete tekst gerealiseerd is.

Eenheid, opbouw en genre van Matteüs 6,9b-13

De betekenis van Mt 6,9b-13 en zijn samenstellende onderdelen is ten nauwste verbonden met de wijze waarop de tekst als geheel is geleed en met de manier waarop de afzonderlijke elementen ten opzichte van elkaar geordend zijn. Eerst moet zeker gesteld worden dat er inderdaad goede redenen zijn om Mt 6,9b-13 op te vatten als een tekstuele eenheid, die op grond van literaire criteria valt af te grenzen van de voorafgaande en de volgende literaire context. Vervolgens moet worden vastgesteld hoeveel afzonderlijke beden binnen het onzevader kunnen worden onderscheiden. Deze kwestie is vooral daarom omstreken omdat we Mt 6,13a-b kunnen opvatten als één bede maar ook als een combinatie van twee verschillende beden. Ook zoek ik een antwoord op de vraag hoe de verschillende beden zich tot elkaar verhouden. Voor de opbouw is van belang dat de a-syndetische uitspraken in Mt 6,9c.10a.b en 10c duidelijk onderscheiden zijn van de door middel van καί met elkaar verbonden uitspraken in Mt 6,11-13. Daarbij komt nog dat in de eerste reeks veelvuldig gebruik wordt gemaakt van het pronomen possessivum σου, terwijl in de tweede reeks de eerste persoon meervoud dominant is.

Het onzevader als een coherent en gesloten geheel: een tekstsemantische analyse van Matteüs 6,9b-13

In eerdere studies van Mt 6,9b-13 is veel aandacht besteed aan enkele duistere termen. Wat is de betekenis van het woord ἐπιούσιος in Mt 6,11 en wat betekent πειρασμός in Mt 6,13? Hoewel deze *cruces interpretum* ook in dit boek de volle aandacht verdienen, is het gezien mijn methodische uitgangspunten niet raadzaam om van meet af aan in te zoomen op deze afzonderlijke woorden.

Eerst onderwerp ik alle woorden van het onzevader aan een lexicografische analyse. Gezien de geringe omvang van de tekst is dit heel goed uitvoerbaar. In deze ronde benut ik gezaghebbende lexica die niet alleen gericht zijn op de taal van het Nieuwe Testament maar zich ook meer in den brede richten op het totale corpus van in het Hellenistisch Grieks geschreven teksten.² De bedoeling van deze analyse is het verkrijgen van inzicht in de mate waarin de betekenis van de woorden van het onzevader bepaald wordt door min of meer vaste conventies.

2. Zie bijvoorbeeld de Griekse lexica die genoemd worden in: S.B. Marrow, *Basic Tools of Biblical Exegesis*, Subsidia Biblica 2, Rome 1976, 52-55.

In een tweede ronde gaat de aandacht uit naar het bijzondere van de semantische configuratie van het onzevader. Om daar zicht op te krijgen bestudeer ik de connotatieve aspecten van alle woorden uit het onzevader. Welk surplus aan betekenis krijgen de gebruikte woorden doordat ze in déze tekst met elkaar zijn samengevoegd? Om die connotatieve aspecten op het spoor te komen ga ik na welke lijnen zich in de tekst aftekenen. Welke woorden zijn met elkaar verbonden omdat ze bepaalde semantische eigenschappen met elkaar gemeen hebben? Ook probeer ik de twee hierboven genoemde duistere woorden daarbinnen een passende plaats te geven. De analyse mondt uit in een beschouwing over de vraag hoe de diverse betekenislijnen zich tot elkaar verhouden. Indien deze tweede ronde tot zinvolle resultaten leidt, kan beschreven worden hoe de context-specifieke betekenis van de woorden van het onzevader zich verhoudt tot de betekenis die aan die woorden eigen is op grond van hun plaats en functie in het taalsysteem van het Hellenistisch Grieks.

Om de vergelijking tussen taalsysteem (paradigma) en tekst (syntagma) met succes te kunnen uitvoeren richt ik me vooral op woordvelden. Elk feitelijk gebruikt woord uit het onzevader is binnen het taalsysteem primair verbonden met een beperkt aantal andere woorden, die samen een woordveld vormen. Dat woordveld is in het onzevader ten dele gerealiseerd, maar ten dele ook niet. De feitelijk gekozen woorden worden dus onderzocht op hun eigen positie binnen het woordveld waartoe ze behoren. Daardoor wordt het mogelijk om de eigen kleur van de gebruikte woorden scherper te omschrijven.

Het onzevader als een dynamisch en open geheel: Matteüs 6,9-13 in het licht van andere teksten uit Matteüs

Mt 6,9b-13 is een tekstuele eenheid die samenhangt met andere teksten uit Matteüs. Deze samenhang is nog niet vaak het onderwerp geweest van systematische studie. In vier stappen vergelijk ik Mt 6,9-13 met andere teksten uit Matteüs.

- 1) In eerste instantie verbreed ik het perspectief door Mt 6,9b-13 te verbinden met de aansporing die aan het onzevader voorafgaat (Mt 6,5-9a) en met de antithetisch geformuleerde zinnen die erop volgen (Mt 6,14-15).
- 2) Vervolgens situeer ik het onzevader binnen de drieledige instructie betreffende het geven van aalmoezen, het bidden en het vasten (Mt 6,1-18).
- 3) Daarna onderzoek ik wat de plaats en de functie is van het onzevader binnen de Bergrede als geheel (Mt 5,1-8,1) en in het bijzonder binnen het tweede deel van deze toespraak (Mt 6,1-7,12). Kan het onzevader beschouwd worden als een compendium van andere onderdelen van de Bergrede of kunnen, omgekeerd, die andere onderdelen worden opgevat als een commentaar op het onzevader?
- 4) Een laatste schakel in deze keten is dat onderzocht wordt wat de plaats en de functie is van het onzevader binnen de betekenisstructuur van het totale Matteüsevangelie. Kan het onzevader op goede gronden worden getypeerd als een 'breviarum totius Evangelii'?³

3. Tertullianus, De Oratione, 1,6. In: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, Pars I: *Opera Catholica Adversus Marcionem*, ed. G.F. Diercks, Corpus Christianorum I, Turnhout 1954, 258.

De beschreven verbreding is tamelijk vernieuwend. Er zijn slechts enkele studies die ingaan op de literaire context van het onzevader in de versie van Matteüs. De directe context (Mt 6,5-15 resp. 6,1-18) komt daarbij nog wel eens in het zoeklicht.⁴ De plaats van het onzevader binnen de totale Bergrede⁵ en de plaats van het onzevader in het totale evangelie is tot nu toe slechts zijdelings besproken.

DEEL II DE BETEKENIS(SEN) VAN MATTEÛS 6,9b-13 VANUIT EEN DIACHRONISCH PERSPECTIEF

Een redactiekritische analyse van Matteüs 6,9b-13

In deel II van mijn boek benader ik het onzevader vanuit een diachronisch perspectief. Ik start met een redactiekritische analyse. Vervolgens ga ik na hoe de fase van de redactie zich verhoudt tot de eerdere fasen in de wordingsgeschiedenis van het onzevader. In mijn analyse kies ik dus voor een volgorde die omgekeerd is aan de ontwikkeling die de tekst zelf heeft doorgemaakt. Daar komt nog bij dat ik start met een methode, namelijk de redactiekritiek, die in feite de laatste etappe is in de ontwikkeling van het historisch-kritisch onderzoek: deze benadering is pas ontwikkeld nadat de *Literarkritik* en de vormkritiek tot bloei waren gekomen. Het voordeel van de door mij gekozen volgorde is dat ik me in eerste instantie kan concentreren op de door de redactor bewerkte eindtekst en dat ik niet hoeft te vertrekken vanuit – altijd min of meer hypothetische – reconstructies van eerdere, pre-redactionele ontwikkelingsstadia van Mt 6,9b-13.

Theoretisch kader

De eigenlijke analyse wordt voorafgegaan door een theoretische beschouwing over het eigen methodisch profiel van de redactiekritische methode. Hoe hebben de grondleggers van deze benadering het eigene ervan omschreven en hoe is deze methode in de loop der jaren – mede door de toepassing ervan op uiteenlopende teksten – in theoretisch opzicht verder verfijnd?

Redactiekritische analyse van Matteüs 6,9b-13

Vervolgens wordt het theoretisch kader toegepast op Mt 6,9b-13. Doel van deze analyse is dat het aandeel van de redactor zo goed mogelijk omljnd en verklaard wordt. Ter realisering van dit doel wordt het aandeel van de redactor zo zorgvuldig mogelijk onderscheiden van de door hem verwerkte traditie(s). Daartoe is het noodzakelijk om de taalfenomenen van Mt 6,9b-13 (woorden, woordcombinaties, maar ook de stijl en de compositietechniek) stuk voor stuk onder de loep te nemen vanuit de vraag of zij wijzen op de hand van de redactor dan wel te waarderen zijn als aanwijzingen dat gebruik gemaakt is van reeds bestaand traditiemateriaal of van traditionele voorstellingen.

4. Bijv. H.-D. Betz, Eine judenchristliche Kult-Didache in Matthäus 6,1-18. Überlegungen und Fragen im Blick auf das Problem des historischen Jesus. In: Idem, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 49-61.

5. J.W. Kim, *The Function and Meaning of the Lord's Prayer in the Sermon on the Mount*, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 1991 (microfiche).

De redactiekritische analyse wordt gevolgd door een *redactiekritische synthese*: de verzamelde redactionele elementen worden samengevoegd tot een (min of meer) sluitend geheel. Gezien de centrale vraagstelling ligt de nadruk hierbij op de studie van betekenis: aangegeven wordt welke betekeniscomponenten door de redactor zijn weggelaten, veranderd of toegevoegd.

Afzonderlijke aandacht verdient de versie van het onzevader die te vinden is in de Didachè. Dat deze versie louter een latere bewerking zou zijn van de matteaanse versie, is een veronderstelling die ik van de nodige vraagtekens voorzie. Het is immers ook mogelijk dat de formulering in de Didachè daarom zoveel overeenkomsten heeft met Mt 6,9b-13 omdat beide teksten stammen uit eenzelfde joodse traditiestroom.

Het onzevader als resultaat van traditie(s)

In aansluiting op het redactiekritisch onderzoek van Mt 6,9b-13 probeer ik zicht te krijgen op de stadia die de in Mt 6,9b-13 verwerkte traditie(s) doorlopen hebben. Aan de orde komen twee stadia: 'van Matteüs naar Jezus' en 'Jezus in de context van de joodse gebedscultuur'. In dit onderdeel van mijn studie zijn twee theoretische beschouwingen opgenomen: één over de geschiedenis van het Q-onderzoek en één over het onderzoek naar authentieke woorden van Jezus. De reconstructie van de voorstadia van het onzevader heeft noodzakelijkerwijs een hypothetisch karakter. Een eerste houvast biedt de aan Matteüs en Lucas voorgegeven formulering van dit gebed in hun gemeenschappelijke bron Q. Van daaruit worden nog eerdere stadia in de traditie verkend. Is het aannemelijk dat een 'oervorm' van het onzevader teruggaat op Jezus? Indien dit waarschijnlijk is, stelt zich vervolgens de vraag of die oervorm wellicht zelf weer diepgaand beïnvloed is door de joodse gebedscultuur in zijn tijd. De hier bedoelde verkenningen kunnen alleen met succes worden uitgevoerd wanneer vergelijkingen worden doorgevoerd met andere, min of meer met het onzevader overeenkomende, gebedsteksten of gebedstradities die in de eerste eeuw al een vaste vorm hadden gekregen. Daarvoor ga ik te rade bij (gebeds)teksten die voorkomen in het Oude Testament. Enkele daarvan vertonen op onderdelen grote overeenkomsten met het onzevader. Daarnaast stel ik gebedsteksten aan de orde uit het vroege jodendom. Voor deze laatste categorie geldt dat hun huidige formulering in vele gevallen pas tot stand is gekomen in de nieuwtestamentische periode. Ook in dat geval is die latere schriftelijke fixatie echter veelal de vrucht van een lang en complex wordingsproces. Daarom kunnen met de nodige voorzichtigheid eerdere versies van die joodse gebeden betrokken worden in het onderzoek naar de literaire voorgeschiedenis van het onzevader.

DEEL III BETEKENIS IN SYNCHRONISCH EN DIACHRONISCH PERSPECTIEF: EEN VERGELIJKING

Deel III van dit boek bevat een samenvatting van de resultaten van deel I en II. Vervolgens confronteer ik deze resultaten met elkaar. Deze vergelijking zal uitwijzen of en in hoeverre de te onderscheiden methodische perspectieven ook tot werkelijk verschillende inhoudelijke resultaten leiden.

Deel I

Synchronie

Hoofdstuk 1 Tekstkritische kwesties

INLEIDING

Een onderzoek naar de meerstemmigheid van het onzevader zal moeten beginnen met de vraag, welke tekst als uitgangspunt zal dienen. Het is daarom noodzakelijk vast te stellen, welke tekstvorm van Mt 6,9b-13 en Lc 11,2b-4 vermoedelijk het dichtst de oorspronkelijk door Matteüs respectievelijk Lucas geschreven tekst benadert.¹ Anders geformuleerd luidt de vraag: kan men instemmen met de weergave van de Griekse tekst van Mt 6,9b-13 en Lc 11,2b-4 in de 27ste editie van Nestle-Aland (NA²⁷)²? Daarom zullen in § 1 de tekstvarianten in Mt 6,9b-13 worden besproken en in § 2 de tekstvarianten in Lc 11,2b-4. Het geheel zal met een conclusie worden afgerond.

Bij de te maken tekstkritische keuzen kan men zich onder meer laten leiden door het principe dat een bepaalde lezing door zoveel mogelijk getuigen (Griekse handschriften, vertalingen, citaten bij kerkvaders) ondersteund moet worden. Van dit principe gaat bijvoorbeeld *The Greek New Testament According to the Majority Text* uit, ten gunste van het zogenaamde Byzantijnse teksttype.³ De kans dat een overschrijffout zich doorzet in veel kopieën, wordt praktisch nihil geacht, tenzij die fout al in de vroegste stadia is gemaakt. Met het principe van zoveel mogelijk tekstgetuigen voor een bepaalde lezing – ‘Any reading overwhelmingly attested by the manuscript tradition is more likely to be the original than its rival(s)’⁴ – hangt de tweede premisse samen: de uiteindelijke beslissingen inzake de lezingen dienen getroffen te worden op basis van een reconstructie van hun geschiedenis in de manuscripttraditie.⁵

Het principe dat de meerderheid van de getuigen de meest betrouwbare tekst oplevert, is echter niet zonder meer aanvaardbaar, daar het niet zozeer om de *kwantiteit*, maar om de *kwaliteit* van tekstgetuigen dient te gaan. De tekstkritische keuze kan ook bepaald worden door aan sommige handschriften meer, aan andere minder belang toe te kennen (het principe van de *kwaliteit* van de tekstgetuigen). Zowel de edities van de Deutsche Bibelgesellschaft (Nestle-Aland) als die van de United Bible Societies hechten in navolging van B.F. Westcott en F.J.A. Hort

-
1. Ik schaar mij in de traditie die het auteurschap van deze evangeliën toeschrijft aan Matteüs en Lucas. Voor de duidelijkheid spreek ik over ‘Matteüs’ en ‘Lucas’ als het gaat over de *auteurs* van het gelijknamige boek; wanneer de *evangeliën* zijn bedoeld, spreek ik over ‘Mt’ respectievelijk ‘Lc’.
 2. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. B. en K. Aland e.a., Stuttgart 1995²⁷. Met betrekking tot deze beide teksten stemmen de tekstuitleg van NA²⁷ en die van de United Bible Societies (*The Greek New Testament*, ed. K. Aland e.a., New York 1975³) volledig met elkaar overeen.
 3. *The Greek New Testament According to the Majority Text*, ed. Z.C. Hodges; A.L. Farstad, Nashville etc. 1982. Een voorstander van de zogeheten *Mehrheitstext* is bijv. J. van Bruggen, *De tekst van het Nieuwe Testament*, Groningen 1976.
 4. De tekst vervolgt: ‘In any tradition where there are not major disruptions in the transmissional history, the individual reading which has the earliest beginning is the most likely to survive in a majority of documents’ (*The Greek New Testament According to the Majority Text*, XI-XII).
 5. *The Greek New Testament According to the Majority Text*, XII.

In de aanhef van het onzevader spreekt Matteüs over ‘onze Vader in de hemelen’ een lezing die getuige het tekstkritisch apparaat geen problemen oplevert. De variant τῷ οὐρανῷ (singularis) wordt slechts door een enkele tekstgetuige gesteund, de overlevering uit Midden-Egypte.¹⁰

<i>Mt 6,10c</i>	ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
D* a b c k bo ^{ms} ; Tert Cyp	ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (zonder ὥς)
D L Θ f ¹³ M	ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (met τῆς νόοι γῆς)

In de codex Bezae Cantabrigiensis, in enkele oudlatijnse vertalingen, in de bohairische overlevering en bij de kerkvaders Tertullianus en Cyprianus ontbreekt ὥς (‘zoals’) in de uitdrukking ‘in de hemel en op aarde’. Met uitzondering van D* gaat het hier echter vooral om secundaire getuigen terwijl de NA²⁷-tekst op sterke, geografisch verspreide getuigen steunt (ⲛ B W Z Δ f¹ pc).¹¹ Bovendien is de lezing zonder ὥς de *lectio facilior* omdat de uitdrukking ‘in de hemel en op aarde’ meestal zonder dit partikel voorkomt. Waarschijnlijk is er daarom sprake van een omissie.¹²

In een groot aantal handschriften (D L Θ f¹³ M) staat ἐπὶ τῆς γῆς in plaats van ἐπὶ γῆς.¹³ De uitdrukking ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς komt alleen nog voor in Mt 28,18; in de editie van NA²⁷ staat het lidwoord hier tussen vierkante haakjes (hier gaan ⲛ en B niet samen!) zodat deze plaats onbeslist is.¹⁴ Een mogelijke verklaring voor de aanwezigheid van het lidwoord is de grote gelijkenis tussen de majuskels THΣ (lidwoord) en ΓHΣ (aarde) waardoor een verwisseling van de T en de Γ mogelijk is, een vorm van dittografie; op grond van de omgekeerde redenering echter kan men spreken over een haplografie zodat hier geen beslissing mogelijk is.

Conclusie: Op grond van de zwaarwegende tekstgetuigen (ⲛ B W Z Δ f¹ pc) en hun geografische verspreiding verdient de NA²⁷-lezing de voorkeur.¹⁵

10. Ook in het geschrift de *Didachè* treft men τῷ οὐρανῷ (singularis) aan in de daar opgenomen versie van het onzevader; zie de tekstkritische editie van W. Rordorf; A. Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*. Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes, Appendice, Annexe et Index, Sources Chrétiennes 248bis, Paris 1998², 172-175.

11. Vgl. Grundregel 5 van K. Aland; B. Aland: ‘Das Schwergewicht bei einer textkritischen Entscheidung liegt bei der griechischen Überlieferung, der in den Versionen und Kirchenvätern kommt im allgemeinen nur eine ergänzende und kontrollierende Funktion zu’ (K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 282).

12. Vgl. K. Aland; B. Aland, Grundregel 10: ‘Die *lectio difficilior* ist die *lectio potior*’ (K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 283).

13. Eveneens de tekstkritische editie van H.J. Vogels, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Düsseldorf 1922, 13. Deze lezing vindt men tevens in *The Greek New Testament According to the Majority Text*.

14. De uitdrukking ἐπὶ τῆς γῆς komt negenmaal voor in Mt, waarvan tweemaal verbonden met ἐν οὐρανῷ (18,18) – hier doet zich een soortgelijk probleem voor, nu met betrekking tot ἐν οὐρανῷ – en tweemaal met ἐν τοῖς οὐρανοῖς (16,19).

15. Vgl. Grundregel 6 van K. Aland; B. Aland: ‘die Handschriften [sind] zu wägen, nicht zu zählen’ (K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 282).

<i>Mt 6,11</i>	ἐπιούσιον
it vg ^{mss}	cotidianum
vg	supersubstantialem
sy ^c	perpetuum
sy ^{(p).h}	necessarium
sa	venientem
mae bo	crastinum

Hier gaat het niet om een tekstkritisch, maar om een exegetisch probleem, een *crux interpretum*. Daar alle Griekse getuigen in deze eensluidend zijn, lijdt het geen twijfel dat ἐπιούσιος oorspronkelijk is.¹⁶ De genoemde Latijnse vertalingen duiden op verschillende interpretaties van ἐπιούσιος (afleidingen van ἐπ-ιούσιος of van ἐπι-ούσιος). Daarbij is het vreemd dat het tekstkritisch apparaat van NA²⁷ Latijnse termen biedt (uit praktische overwegingen in verband met vertaalproblemen?), ook wanneer er géén sprake is van Latijnse vertalingen (sy sa mae bo).

<i>Mt 6, 12a</i>	τὰ ὀφειλήματα
Or	τα παραπτώματα (in plaats van τὰ ὀφειλήματα) ¹⁷

In plaats van het woord τὰ ὀφειλήματα treffen we in Origenes τὰ παραπτώματα aan. Dit is waarschijnlijk een assimilatie aan Mt 6,14-15, waar deze term eveneens wordt gebruikt.

<i>Mt 6,12b</i>	ἀφήκαμεν
D (L) W Δ Θ 565 pc co?	αφιομεν (in plaats van ἀφήκαμεν)
ℵ ¹ f ³ ℳ co?	αφιμεν (in plaats van ἀφήκαμεν)

De aoristus ἀφήκαμεν is problematisch daar een aantal handschriften hier een praesens leest dat bovendien in twee verschillende vormen voorkomt: αφιομεν (athematische vervoeging) respectievelijk αφιμεν.¹⁸ Mogelijk is hier sprake van een harmonisatie met de lucaanse versie waar eveneens een praesens voorkomt (ἀφιομεν respectievelijk αφιμεν); alleen de syrische traditie (sy^{p.h}) ondersteunt in Lc 11,4 de aoristus ἀφήκαμεν. Een keuze voor het gebruik van de aoristus of het praesens in Mt 6,12 uitsluitend op grond van de handschriften is moeilijk daar hun gewicht sterk verschillend is (de aoristus in ℵ* B Z f¹ pc vg^{si} sy^{p.h}). Voor een aoristus pleit dat de overige tempora in dit gebed, en vooral ἄφες in 6,12a, eveneens aoristi zijn.

16. Opnieuw is hier de reeds geciteerde Grundregel 5 van K. Aland en B. Aland van toepassing.

17. Vgl. *Did* 8,2: τὴν ὀφειλὴν ... ἀφιμεν.

18. Vgl. Blass; Debrunner; Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, § 94 (voortaan: BDR).

Het praesens legt een ander accent in betekenis en drukt volgens S. Porter een ‘imperfective aspect’ van een handeling uit, een ‘being in progress’. Deze lezing, waarvoor ook de teksteditie van Vogels kiest, ligt meer voor de hand dan de aoristus die volgens Porter het ‘perfective aspect’ van een handeling uitdrukt. Bovendien plaatst de aoristus een handeling meer op de achtergrond, terwijl een praesens een handeling juist meer op de voorgrond plaatst.¹⁹ De aoristus betekent in feite dat Gods vergeving afhankelijk is van onze bereidheid tot vergeving, hetgeen niet goed denkbaar is. In die zin vormt vormt het praesens in Mt 6,12 de *lectio facilior*.²⁰

Conclusie: Daar de aoristus correspondeert met alle andere aoristi in deze gebedstekst en dit bovendien de *lectio difficilior* is, verdient ἀφήκαμεν de voorkeur.

Mt 6,13b ἀπὸ τοῦ πονηροῦ

17 vg^{cl} αμην (plus)

De afsluiting van Mt 6,13b met αμην steunt op de minuskel 17 en de vulgata clementina, een toevoeging die wijst op liturgisch gebruik. Veel duidelijker nog blijkt het liturgisch gebruik van dit gebed uit de zogeheten doxologie (vergelijk 1 Kr 29,11-13) die in een groot aantal Griekse handschriften volgt op het slot van het onzevader ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt 6,13b).²¹ De doxologie ontbreekt overigens in alle handschriften van de lucaanse versie waaruit men mag afleiden dat deze versie waarschijnlijk geen plaats had in de liturgie.

De varianten *binnen* de doxologie luiden als volgt:²²

L W Θ 0233 f ¹³ 33 M f q sy bo ^{pt}	οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας· αμην
sa	οτι σου εστιν η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας· αμην
sy ^c	οτι σου εστιν η βασιλεια και η δοξα εις τους αιωνας· αμην
k	οτι σου εστιν η δυναμις εις τους αιωνας των αιωνων

19. S.E. Porter: ‘Perfective aspect is the meaning (“semantics”) of the aorist tense: the action is conceived of by the language user as a complete and undifferentiated process ... Imperfective aspect is the meaning of the present tense, including the so-called imperfect form ... : the action is conceived of by the language user as being in progress’ (S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield 1992, 21; cursivering van de auteur).

20. Vgl. K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Grundregel 10, 283.

21. Op grond van het grote aantal tekstgetuigen kiest *The Greek New Testament According to the Majority Text* voor de drieledige doxologie.

22. De tekst van het onzevader in de Didachè wordt eveneens gevolgd door een doxologie: οτι σου εστιν η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας·

2148 <i>pc sa</i> ^{ms}	οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας των αιωνων· αμην
g ¹ sy ^p	οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας·
1253 (<i>pc</i>)	οτι σου εστιν η βασιλεια του πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος εις τους αιωνας· αμην

De NA²⁷-tekst berust op een naar verhouding klein aantal tekstgetuigen die echter op grond van hun gewicht, ouderdom en geografische verspreiding de voorkeur verdienen.²³ Zij behoren zowel tot de Alexandrijnse en Westerse tekst alsook tot de Caesarea-tekst. Daarom ligt het voor de hand dat de diverse doxologieën toevoegingen betreffen.²⁴ Zij zijn te verklaren uit het feit dat het onzevader al vroeg een functie had als zelfstandige liturgische gebedstekst. Kenmerkend voor liturgische teksten is dat zij vaak gaandeweg uitgebreid werden.²⁵ Bovendien eindigden gebedsteksten dikwijls met een doxologie (2 Tim 4,18).²⁶ Juist de verbinding door het woordje 'want' (ὅτι) van de doxologie met het voorafgaande pleit er voor om te spreken van een toevoeging.²⁷ Het geeft de uitleg en reden aan, waarom men dit gebed uitspreekt.²⁸ Hier geldt het principe dat de *lectio brevior* de *lectio potior* is.²⁹ Ook de onderlinge verschillen in de handschriften met een doxologie duiden op een toevoeging. De trinitarische formule in minuskel 1253 (*pc*) is van zeer jonge datum (XV^e eeuw).

23. κ B D Z 0170 f¹ l 2211 *pc* lat mae bo^{pe}; Or.

24. Vgl. K. Aland; B. Aland, Grundregel 11: '*lectio brevior* = *lectio potior*' (K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 283).

25. Echter J.H. Charlesworth over de groei van gebedsteksten in het liturgisch gebruik: 'There is no strict rule' (J.H. Charlesworth, A Caveat on Textual Transmission and the Meaning of *Abba*. In: J.H. Charlesworth; M. Harding; M. Kiley, *The Lord's Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, Valley Forge 1994, 4, voetnoot 17).

26. Vgl. H.L. Strack; P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. In: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I, München 1922, 423. W.D. Davies; D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Volume I (Matthew 1-7), Edinburgh, 1988, 615. J. Jeremias, *Paroles de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre Père*, Paris 1963, 78-79.

27. J. van Bruggen bestrijdt de opvatting dat de doxologie haar oorsprong vindt in de liturgie vanwege de vele variaties in liturgische teksten, terwijl men in de meerderheidstekst een vaste vorm aantreft. Bovendien maakt zij ook al deel uit van *Did* 8,2: 'de hypothese dat ... de doxologie onder invloed van de liturgie juist zou zijn *weggelaten* in plaats van *toegevoegd*, is minder vreemd dan het lijkt. In vele Oosterse liturgieën werd het Onze Vader door de gemeente gebeden, waarna de priester de doxologie in een of andere vorm uitsprak, voordat de gemeente het gebed plus de doxologie met 'Amen' besloot. De liturgie kan aanleiding hebben gegeven tot de gedachte dat de doxologie (die niet door de gemeente werd uitgesproken) ook niet bij de basistekst van het Onze Vader hoorde' (J. van Bruggen, *Abba, Vader! Tekst en toonhoogte van het Onze Vader*. In: *De biddende kerk*, red. C. Trimp, Groningen 1979, 16-17). Voor een indrukwekkende opsomming van argumenten voor en tegen de oorspronkelijkheid van de doxologie zie J. Carmignac, *Recherches sur le Notre Père*, Paris 1969, 327-333. Carmignac komt tot de slotsom dat 'les arguments contre l'authenticité sont tellement plus forts que les arguments favorables ... qu'on ne peut hésiter ... à conclure que la doxologie est une création liturgique très ancienne (I^{er} ou II^e siècle)', hier: 333.

28. Tegen J. van Bruggen, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, Kampen 1990, 113.

29. Vgl. K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Grundregel 11, 283.

§ 2 BESPREKING VAN DE TEKSTVARIANTEN IN LUCAS 11,2b-4³⁰

<i>Lc 11,2b</i>	Πάτερ
A C D W Θ Ψ 070 <i>f</i> ³ 33 ^{vid} <i>ℳ</i> it sy ^{c.p.h} co	ημων ο εν τοις ουρανοις (plus)
<i>L pc</i>	ημων (plus)

In veel handschriften treft men de uitgebreide matteaanse aanhef in zijn geheel of ten dele (*L pc*) aan. De getuigen voor de korte versie (*ℙ*⁷⁵ & B 1. 700 *pc* aur vg sy^s; *Mcion*^T Or) wegen echter zwaar. De langere versies zijn vermoedelijk ontstaan door het liturgisch gebruik van het onzevader van Matteüs en als gevolg daarvan door de grotere bekendheid met deze versie, zodat hier sprake is van harmonisatie. Bovendien geldt hier de regel *lectio brevior, lectio potior*.³¹

<i>Lc 11,2c</i>	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου
D	εφ ημας ελθετω σου η βασιλεια (plus εφ ημας)
(162). 700; (<i>Mcion</i> ^T) GrNy	ελθετω το πνευμα σου το αγιον εφ ημας και καθαρισατω ημας (in plaats van ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου)
Ψ 070 <i>f</i> ³ 33 ^{vid} <i>ℳ</i> it vg ^s sy ^{p.h} bo	γενηθητω το θελημα σου ως εν ουρανω και επι της γης (plus)

30. De korte lucaanse versie is in het verleden vaak aan Marcion toegeschreven; toch bestaat er over deze kwestie nog steeds verdeeldheid: R. Braun: 'On a longtemps vu dans ce texte court le produit de l'activité adultératrice de Marcion. Mais en fait T. [Tertullien] n'émet aucune critique sur ce point contre son adversaire. On admet aujourd'hui que ce texte court de Luc est le plus autorisé ; et c'est lui qu'accueillent les éditions critiques et les traductions en usage (ainsi la *TOB*)' (Tertullien, *Contre Marcion*, Tome IV. Texte Critique par R. Braun, Sources Chrétiennes 456, Paris 2001, 332, voetnoot 2). J. van Bruggen is voorstander van de lange tekst: 'The long text in Luke has the oldest "established age", is the most widely spread and is of the least suspect character (no full assimilation to Matthew)' (J. van Bruggen, The Lord's Prayer and Textual Criticism, in: *CTJ* 17 (1982) 78-87, hier: 84). T. Baarda neemt uitgebreid stelling tegen de opvatting van Van Bruggen dat de korte lucaanse tekst teruggaat op Marcion (T. Baarda, De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11:2-4: een Marcionitische corruptie?, in: *NedTT* 44 (1990) 273-287). C. Amphoux meent dat oorspronkelijk alle gemeenschappen een langere matteaanse of lucaanse vorm van het onzevader hadden. Na de ingreep door Marcion, behielden sommige kerken deze kortere vorm, terwijl andere trouw bleven aan de langere versie. Amphoux houdt de langere westerse tekst voor oorspronkelijk: 'le codex de Bèze conserve une forme prérecensionnelle du texte, dont Marcion s'écartera, en fonction de son projet' (C.-B. Amphoux, La révision marcionite du "Notre Père" de Luc (11,2-4) et sa place dans l'histoire du texte. In: *Recherches sur l'histoire de la bible latine*, eds. R. Gryson; P.-M. Bogaert, Cahiers de la revue théologique de Louvain 19, Louvain-la-Neuve 1987, 105-121, hier: 120). Na een kritische bespreking van het artikel van Amphoux besluit J. Delobel als volgt: 'the argumentation in favour of the authenticity of the D-text of the Lord's Prayer is not convincing, partially because the role of Marcion has been interpreted in a disputable way' (J. Delobel, The Lord's Prayer in the Textual Tradition. A Critique of Recent Theories and Their View on Marcion's Role. In: *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, ed. J.-M. Sevrin, BETL 86, Leuven 1989, 293-309, hier: 305).

31. Vgl. K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Grundregel 11, 283.

Ⲙ(*) A C D W Δ Θ 070^{vid}. 892 *al* γενηθῆτω τὸ θελημα σου ὡς ἐν οὐρανῷ
καὶ ἐπὶ γῆς (plus)

a vg^{mss} sa bo^{mss} γενηθῆτω τὸ θελημα σου (plus)

Alleen D leest ἐφ' ἡμᾶς in de bede om de komst van het koninkrijk. B.M. Metzger meent dat ἐφ' ἡμᾶς (D) mogelijk nog tot de bede om de heiliging van de Naam behoort (vergelijk Deut 12,11; 14,23; 16,6.11).³²

Sinds de belangrijke studie van A. von Harnack waarin hij de oorspronkelijkheid van de bede om de komst van en de reiniging door de heilige Geest (in plaats van de bede om de komst van het koninkrijk) bepleitte, is deze bede onderwerp van veel discussie geweest.³³ J. Jeremias behoort tot de tegenstanders van de visie van A. von Harnack: 'die ganz schwache Bezeugung, die schwankende Stellung und vor allem die Form, die von der Struktur der übrigen Bitten abweicht, schließen das aus. Sie dürfte vielmehr aus der Taufliturgie stammen, in der das Vaterunser und die Bitte um den Geist verbunden waren (z.B. Const.Apost. VII 45, hg. Funk I 451 f.).'³⁴ Metzger noemt de variant een 'merkwürdige Lesart' die gezien de tekstgetuigen als stichtelijke toevoeging mag gelden.³⁵ De minuskel 162 stamt uit 1153, de minuskel 700 uit de XI^e eeuw.³⁶ Deze minuskels lezen evenals Gregorius van Nyssa (†394, *De oratione dominica*, 3.737v.) de genoemde variant in plaats van de bede om het koninkrijk.³⁷

De vroegste getuige van deze lezing is Tertullianus, die de bede om de heilige Geest direct na de aanhef noemt in plaats van de bede om de heiliging van de Naam en vóór de bede om de komst van het koninkrijk (*Adversus Marcionem* IV,26,3).³⁸

32. Vgl. de bespreking en evaluatie van deze variant en die van de bede om de heilige Geest in B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1975, 154-156.

33. A. von Harnack, Die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse 1904, 195-208.

34. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, voetnoot 77, 188.

35. B.M. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart etc. 1966, 64. Voor informatieve bijdragen zie W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparanäse in der lukanischen Theologie*, München 1965, 112-123 en G. Schneider, Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser (Lk 11,2 v. l.). In: W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*. FS H. Greeven, Berlin-New York 1986, 344-373. Schneider somt een aantal belangrijke auteurs op die door Ott ongenoemd bleven (voetnoot 97, 355). In tegenstelling tot Ott concludeert Schneider dat 'die Vaterunser-Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes im Lk-Text eher nach-lukanischen Abschreibern oder "Redaktoren" zugeschrieben werden darf als dem Verfasser des dritten Evangeliums.' (hier: 371).

36. Minuskel 162 luidt: ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρῶσαι ἡμᾶς.

37. Maximus Confessor schrijft in verband met Mt 6,10: dat wat Matteüs het koninkrijk noemt, noemt de andere evangelist 'heilige Geest'; vervolgens schrijft Maximus in navolging van Gregorius van Nyssa: 'Ελθέτω σου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρῶσαι ἡμᾶς (Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*. In: *Maximi Confessoris Opuscula Exegetica Duo*, ed. P. van Deun, Corpus Christianorum 40, Turnhout-Leuven 1991, 25-74, hier: 41). Vgl. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 155.

38. J. Delobel noemt een aantal redenen waaronder de plaats van de bede bij Tertullianus en het ontbreken van καὶ καθαρῶσαι ἡμᾶς die het niet rechtvaardigen 'to quote Marcion among the

Het is niet duidelijk of Tertullianus hier de hem bekende lucaanse versie van het onzevader citeert of Marcion.³⁹ Voorzichtigheid is geboden want het genoemde citaat van Tertullianus stamt uit een verhandeling die hij schreef gedurende de periode dat hij het montanisme aanhing en bijzondere belangstelling had voor teksten over de heilige Geest. Uit zijn vroegere werk over het onzevader blijkt het bestaan van een dergelijke bede niet.⁴⁰ Het ontbreken van de bede om de heiliging van de Naam met in plaats daarvan de bede om de heilige Geest wordt wel gezien als teken van de anti-joodse gezindheid van Marcion.⁴¹

Het thema van de Geest is in Lc belangrijk en voorstanders van de originaliteit van deze variant wijzen op Lc 11,13 (πνεῦμα ἁγίου in plaats van ἀγαθά Mt 7,11). Het thema van de *reiniging* door de Geest komt echter met uitzondering van Hand 15,8-10 niet voor in Lc-Hand.⁴² T. Baarda spreekt dan ook over een niet-lucaans thema en meent dat deze variant waarschijnlijk in het kerkelijk gebruik van deze tekst is ontstaan, vermoedelijk in verband met de toediening van het doopsel.⁴³ Ook J.P. Meier noemt hier het verband met het doopsel of de handoplegging en wijst op het uitgesproken christelijk karakter van deze bede.⁴⁴ R. Freudenberger daarentegen bestrijdt de mening dat deze bede een christelijk karakter zou hebben, waardoor vaak 'den schärfsten Gegner alles Jüdischen in der alten Kirche, den Häretiker Marcion' als auteur van deze bede is beschouwd.⁴⁵ Ter ondersteuning van zijn standpunt wijst Freudenberger op teksten uit het OT en uit Qumran met als thema de

witnesses for the logion in the form of MS. 700' (J. Delobel, *The Lord's Prayer in the Textual Tradition*, 296).

39. T. Baarda bevestigt deze onduidelijkheid maar is desondanks van mening dat Tertullianus de hem bekende lucaanse versie als uitgangspunt neemt. Het gaat echter volgens hem, ook wanneer men aanneemt dat Tertullianus de tekst van Marcion citeert, toch slechts om fragmenten. De polemiek betreft ook niet een eventueel corrupte tekst van het onzevader, maar het godsbegrip van Marcion (T. Baarda, *De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11:2-4: een Marcionitische corruptie?*, 277-278).
40. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 155.
41. W. Ott: 'diese Stelle bei Marcion geht auf seine antijüdischen Tendenzen und die Absicht, auch das Vaterunser von allem Jüdischen zu reinigen, zurück' (W. Ott, *Gebet und Heil*, 117).
42. Vgl. G. Schneider: 'Die "Reinigung", die der Geist Gottes bei den Betern dieser Bitte bewirken soll, entspricht nicht der theologischen Konzeption des Lukas, sondern dürfte aus Ez 36,22-32 LXX herausgelesen sein. Da Ez 36,23 von der *Heiligung des Namens* Gottes spricht, lag es nahe, auch die Ankündigung der *Reinigung* (v. 25) und des *Geistempfangs* (v. 27) zu einer Gebetsbitte zu gestalten' (G. Schneider, *Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser*, 371). Voorstanders van de originaliteit van de bede om de Geest, zoals R. Leaney (*The Lucan Text of the Lord's Prayer* (Lk XI, 2-4), in: *NovT* 1 (1956) 103-111) en R. Freudenberger (*Zum Text der zweiten Vaterunserbitte*, in: *NTS* 15 (1968-69) 419-432) voeren als argument onder meer de volgende bijbelplaatsen aan: Hand 4,31; 8,15; 10,15.44; 11,9; 15,8-9; 19,6; Mc 1,10 par.; Lc 1,35; 4,18; Joh 1,33; 1 Tess 4,8; Gal 4,6; Rom 8,15; Tit 3,5 en 1 Petr 4,14. Voor een opsomming van voor- en tegenstanders van de originaliteit van deze bede, zie bijvoorbeeld S. Carruth; A. Garsky, *Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated. Q 11: 2b-4*, Volume Editor S.D. Anderson, Leuven 1996, 4-18.
43. T. Baarda bestrijdt de mening dat de bede om de Geest afkomstig zou zijn van Marcion: 'Er is ... reden om aan te nemen dat Marcion de korte vorm van dit gebed kent met de vijf beden en met de korte aanhef "Vader". Hij is niet, zoals Van Bruggen in navolging van Burgon wil, de inaugurator van de korte tekst' (T. Baarda, *De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11:2-4: een Marcionitische corruptie?*, 286). Eveneens J. Delobel, *The Lord's Prayer in the Textual Tradition*, 294-301.
44. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Volume Two: *Mentor, Message, and Miracles*, New York etc. 1994, 356.
45. R. Freudenberger, *Zum Text der zweiten Vaterunserbitte*, 427.

hoop op de komst van de Geest (Num 11,29; Ez 36,25-27; 37,14; 39,29; Jes 32,15; 44,3; Joël 3,1v.); deze teksten waren vooral geliefd in apocalyptische kringen.⁴⁶ Ondanks de genoemde teksten is een verband met het doopsel niet uit te sluiten en zelfs waarschijnlijk te achten.

De achtergrond van de bede om de heilige Geest moet volgens M. Philonenko gezocht worden in Qumran en de bede is daarom zeer oud. In de geschriften van Qumran wordt de heilige Geest beschouwd als reinigende Geest, met name tijdens de doopplechtigheden en definitief bij het laatste oordeel (1QS 3,7; 4,20-21). De reinigende Geest is tevens de schepper-Geest (vergelijk Lc 1,35; 2,25). Daarom behoorde de variant mogelijk tot de oorspronkelijke tekst van Lucas. Een keuze tussen de matteaanse of lucaanse versie acht Philonenko niet noodzakelijk, daar het onzevader vanaf het begin onderhevig was aan 'd'adaptations et de modifications qui, sans avoir été retenues par la liturgie, peuvent, comme la demande de l'Esprit Saint, prétendre à l'authenticité.'⁴⁷ Het bovengenoemde verband van de bede om de heilige Geest met het doopsel is tegen de achtergrond van Qumran zeer goed mogelijk.

Men kan zich afvragen waarom deze variant slechts in enkele (zwakke) getuigen is bewaard gebleven, gesteld dat hij oorspronkelijk zou zijn geweest. Het antwoord dat er al vroeg sprake was van harmonisatie met de matteaanse versie, bevredigt niet. Daar komt bij dat de variant óf als eerste óf als tweede bede is vermeld. In het laatste geval (Mcion^T) beginnen de tweede en de derde bede beide met ἐλθέτω, hetgeen niet erg fraai is. Daarom is het begrijpelijk dat de minuskels 162 en 700 evenals Gregorius van Nyssa de bede om het koninkrijk vervangen door de genoemde variant (mogelijk wegens *homoioarchton*).⁴⁸ Ook past de bede om de heilige Geest qua vorm en opbouw niet binnen de overige beden van Lc 11,2b-4. Zij is een zogenaamde *Wir-Bitte* en J. Carmignac noemt haar dan ook terecht een 'corps étranger, qui n'appartient pas à la substance du "Notre Père"'.⁴⁹

Ten aanzien van deze variant sluit ik mij aan bij de algemene consensus: het betreft hier een secundaire variant, die vermoedelijk een liturgische achtergrond heeft in verband met het doopsel. Het gewicht van de getuigen voor de NA²⁷-lezing (P⁷⁵ B L 1 pc vg sy^{sy.s.c} Mcion^T Or) tezamen met de genoemde interne criteria geven hier de doorslag.⁵⁰

Tot slot is er in een zeer groot aantal handschriften sprake van harmonisatie met de matteaanse versie. Hier is γενηθητω το θελημα σου ως εν ουρανω και επι [της] γης ('uw wil geschiede in de hemel als op aarde') toegevoegd aan de korte versie

46. R. Freudenberger, *Zum Text der zweiten Vaterunserbitte*, 427-429.

47. M. Philonenko, 'Que ton esprit saint vienne sur nous et qu'il nous purifie' (Luc 11,2): l'arrière-plan qoumrânien d'une variante lucanienne du "Notre Père", in: *RHPR* 75 (1995) 61-66, hier: 66.

48. Vgl. W. Ott, *Gebet und Heil*, 117; Ott is niettemin overtuigd van de oorspronkelijkheid van de variant.

49. J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, 91.

50. Vgl. J. Delobel: 'the arguments against authenticity are indeed decisive. The hypothesis of a later liturgical insertion remains the most probable, though unproven, explanation. Provided that Marcion is not to be considered a witness for the logion under discussion, its insertion was not necessarily made very early, Gregory of Nyssa being the earliest witness. The nature and the date of the Lukan MS. at his disposal is unknown to us' (J. Delobel, *The Lord's Prayer in the Textual Tradition*, 301).

van Lucas; een kleiner aantal (a vg^{mss} sa bo^{mss}) voegt alleen γενηθητω το θελημα σου toe. De conclusie luidt hetzelfde als boven: de korte versie (P⁷⁵ B L 1 pc vg sy^{sy.s.c} Mcion^T Or) heeft de voorkeur.

Lc 11,3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου
ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν

Mcion^{Or} τον αρτον σου (in plaats van ἡμῶν)
4 pc sy^{s.c} τον αρτον (zonder ἡμῶν)

κ D 2542 pc δος (in plaats van δίδου)

D 2542 pc it vg^{cl} bo^{mss} σημερον (in plaats van τὸ καθ' ἡμέραν)

In de overweldigende meerderheid van de Griekse en de overige getuigen treft men de lezing aan zoals weergegeven door NA²⁷. De variant in Mcion^{Or} vervangt 'ons brood' door 'uw brood': dit is een theologische invulling die de ambiguïteit van het brood eenduidig uitlegt en daarom de *lectio faciliior* te noemen is. In minuskel 4 (XIII^e eeuw), pc sy^{s.c} ontbreekt het pronomen en is sprake van een omissie, die misschien ontstaan is doordat de kopiist afzag van een keuze tussen ἡμῶν en σου.

In plaats van het praesens δίδου treft men in κ D en 2542 (XIII^e eeuw) pc de aoristus δος aan, een harmonisatie niet alleen met de Matteïstekst, maar ook met de overige beden van de lucaanse versie waar alle imperativi eveneens aoristi zijn.

Van harmonisatie met de versie van Matteüs is ook sprake in D 2542 pc it vg^{cl} bo^{mss}, waar τὸ καθ' ἡμέραν vervangen is door σήμερον.

Lc 11,4a τὰς ἀμαρτίας

D 2542 b c ff² vg^{mss} τα οφειληματα (in plaats van τὰς ἀμαρτίας)
f¹ τα αμαρτηματα (in plaats van τὰς ἀμαρτίας)

Lc 11,4b καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

κ* lat ως και αυτοι (ως και in plaats van καὶ γὰρ)
D 2542 it (sy^{s.c}) ως και ημεις (ως και ημεις in plaats van
καὶ γὰρ αὐτοὶ)

κ* L Θ Ξ 070. 33 M αφιμεν (in plaats van ἀφίμεν)
sy^{p.h} αφηκαμεν (in plaats van ἀφίμεν)

D 2542 it bo^{pl} τοις οφειλεταις ημων
(in plaats van παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν)

Opnieuw blijkt de paralleltekst van Matteüs van invloed te zijn geweest op de verschillende varianten. De manuscripten D 2542 b c ff² vg^{mss} lezen τα οφειλήματα in plaats van τὰς ἁμαρτίας, een harmonisatie met de Matteïstekst, *f*¹ leest een met τὰς ἁμαρτίας nauw verwant woord (τα αμαρτηματα).

In plaats van καὶ γὰρ αὐτοὶ aan het begin van Lc 11,4b steunt ως και αυτοι op *κ** lat en ως και ημεις op D 2542 it (sy^{s.c.}). Beide varianten beginnen met ως waardoor zij sterker staan, maar hier is zeker ook sprake van een toevoeging en (gedeeltelijke) harmonisatie met de versie in Mt.

In sommige handschriften is 'vergeven' in Lc 11,4b weergegeven als αφιεμεν of αφηκαμεν. De hier geboden lezing ἀφιομεν steunt echter op zwaarwegende en geografisch verspreide getuigen (P⁷⁵ *κ*¹ A B C D K P^{vid} W Γ Δ Ψ *f*¹³ 1. 579 *al*).

In plaats van παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν lezen D 2542 it bo^{pt} τοις οφειλεταις ημων zoals dit in Mt 6,12 het geval is (harmonisatie).

Lc 11,4c

εἰς πειρασμόν

*κ*¹ A C D W Θ Ψ 070

αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου (plus)

*f*¹³ 33 *ℳ* it vg^{mss} sy^{c.p.h} bo^{pt}

Veel handschriften eindigen dit gebed met αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου waaronder belangrijke handschriften met geografische verspreiding. Desondanks tellen de getuigen voor de NA²⁷-tekst (P⁷⁵ *κ*^{*.2} B L 1. 700 *pc* vg sy^s sa bo^{pt}; Mcion^T Or) zwaarder omdat zij afzien van harmonisatie met de matteaanse versie.

Aan het slot van de bespreking van bovenstaande tekstkritische kwesties zij vermeld dat er frappante overeenkomsten bestaan tussen de D-tekst van Mt 6,9b-13 en Lc 11,2b-4:

D-tekst Mt 6,9b-13

Πατερ ημων ο εν τοις ουρανοις
αγιασθητω το ονομα σου
ελθετω η βασιλεια σου
γενηθητω το θελημα σου
ως (-D*) εν ουρανω και επι της (-D*) γης
τον αρτον ημων τον επιουσιον
δος ημιν σημερον
και αφες ημιν τα οφειληματα ημων
ως και ημεις αφιομεν
τοις οφειλεταις ημων
και μη εισενεγκης ημας εις πειρασμον
αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου

D-tekst Lc 11,2b-4

Πατερ ημων ο εν τοις ουρανοις
αγιασθητω το ονομα σου
εφ ημας ελθετω σου η βασιλεια
γενηθητω το θελημα σου
ως εν ουρανω και επι γης
τον αρτον ημων τον επιουσιον
δος ημιν σημερον
και αφες ημιν τα οφειληματα ημων
ως και ημεις αφιομεν
τοις οφειλεταις ημων
και μη εισενεγκης ημας εις πειρασμον
αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου

Was de matteaanse versie van het onzevader min of meer reeds ‘standaardtekst’ zodat de auteur van de D-tekst gemeend heeft hier Lc 11,2b-4 te moeten aanpassen en uitbreiden? Minstens kan men vaststellen dat de D-tekst van de lucaanse versie van het onzevader bijgedragen heeft tot verdere standaardisatie van de matteaanse versie van dit gebed.

CONCLUSIE

De in het begin gestelde vraag of de standaardtekst van NA²⁷ voor Mt 6,9b-13 respectievelijk Lc 11,2b-4 als werkinstrument voor dit onderzoek naar de meerstemmigheid van het onzevader kan dienen, wordt door mij bevestigend beantwoord.

In onderstaand schema is de tekst van Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 opgenomen.

Mt 6,9-13

Lc 11,2-4

<p>9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· 10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· 11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον· 12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ·</p>	<p>2 ὅταν προσεύχησθε λέγετε· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· 3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν· 4 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν·</p>
--	--

Hoofdstuk 2 Betekenis door samenhang

In mijn onderzoek naar de meerstemmigheid van het onzevader in Mt 6,9b-13 staat *betekenis* centraal. Voor de theoretische verdieping van het begrip betekenis moeten wij ons wenden tot de *semantiek*, de studie van de betekenis van woorden, woordgroepen en zinnen. De diverse onderzoeksmethoden naar betekenis zijn te onderscheiden in synchrone en diachrone methoden.¹

In een *diachrone* semantische studie onderzoekt men de ontwikkeling en verandering in betekenis die woorden in de loop der tijden ondergaan hebben. Lange tijd was de aandacht in de bijbelexegese sterk gericht op woordstudies, waarbij men de betekenis van duistere lexemen met behulp van de etymologie, van historisch woordonderzoek, op het spoor trachtte te komen. Met alle beperkingen is dit een vruchtbare methode, want door de tijd heen kunnen de betekenissen van woorden veranderen. Soms veranderen de samenstellende delen van een woordformatie in de loop der tijden dermate van betekenis dat de 'oorspronkelijke' betekenis sterk verschoven of zelfs niet meer van toepassing is. Wanneer we willen weten waar bijvoorbeeld de uitdrukking 'alle goede dingen bestaan in drieën' vandaan komt, leert de etymologie ons dat zij teruggaat op het oude rechtsgeding in de tijd van de Germanen. 'Ding' was het 'voorwerp' (de rechtszaak) van het rechtsgeding. Ter bekrachtiging van een vonnis liep men driemaal rondom de plaats waar het rechtsgeding plaatshad. Vandaag de dag betekent die uitdrukking volgens Van Dale: 'met één ding of één keer is men gewoonlijk niet tevreden'.² Voor de huidige betekenis van deze uitdrukking is de etymologie in dit geval geen goede hulp.³

In een *synchrone* semantische studie ligt de nadruk niet op de verschillende ontwikkelingen en stadia die woorden hebben doorlopen, op betekenis in wording (dat zou een diachrone werkwijze zijn), maar op de studie van woorden in hun relaties tot elkaar zoals ze binnen de voor ons liggende tekst zijn opgenomen. Een synchrone benadering beoogt de betekenissamenhangen van de tekst te onderzoeken op een bepaald moment in de tijd.

Aan het synchrone deel van mijn onderzoek gaat in dit voorliggende hoofdstuk een korte beschouwing vooraf die aandacht besteedt aan de theoretische achtergronden van de woord- en tekstsemantiek, voor zover deze van belang zijn voor de praktische doorvoering van mijn onderzoek naar de betekenis van Mt 6,9b-13 vanuit een synchronisch perspectief. Centraal staat de vraag naar de *wijze waarop betekenis ontstaat* en hoe wij theorieën die op deze kwestie betrekking hebben, kunnen operationaliseren met het oog op de analyse van de betekenis van Mt 6,9b-13. Welke

-
1. Het begrippenpaar diachronie ('door de tijd heen') en synchronie ('gelijktijdig') stamt van F. de Saussure (F. de Saussure, *Cours de Linguistic Générale*, Paris 1916).
 2. Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Eerste deel, Utrecht-Antwerpen 1995¹², 710.
 3. Vgl. J. Barr over etymologie: 'It studies the past of a word, but understands that the past of a word is no infallible guide to its present meaning. Etymology is not, and does not profess to be, a guide to the semantic value of words in their current usage, and such value has to be determined from the current usage and not from derivation' (J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1967, 107).

facetten moeten bij dit onderzoek worden betrokken om 'betekenis' op het spoor te komen? Is er een manier om de gevonden betekenis te verifiëren?

Semantiek is dat onderdeel van de taalkunde dat zich bezig houdt met het onderzoek naar betekenis zoals deze gecodeerd is in natuurlijke taal.⁴ De opvatting van J. Lyons over het begrip semantiek wordt vrij algemeen gedeeld: 'semantics is by definition the study of meaning; and linguistic semantics is the study of meaning in so far as it is systematically encoded in the vocabulary and grammar of (so-called) natural languages.'⁵ E.A. Nida verstaat onder semantiek tevens 'the meaningful structure of discourse'.⁶ Volgens A. Wierzbicka is taal 'an integrated system, where everything 'conspires' to convey meaning – words, grammatical constructions, and illocutionary devices (including intonation).'⁷

Uit de definitie van taal blijkt al dat 'meaning' een complex begrip is dat meer omvat dan de betekenis van de afzonderlijke woorden alleen. 'Meaning' is mede afhankelijk van andere factoren als grammaticale aspecten en illocutionaire factoren. Met de laatst genoemde factoren wordt de *aard* van de taalhandeling bedoeld, zoals een wens of verlangen, een belofte, bede of opdracht.⁸

In nauw verband hiermee staat het *genre* van de tekst: een liefdesbrief of een brief aan de belastinginspecteur vormen twee verschillende genres met verschillende beoogde effecten. Wanneer genres worden verwisseld, schiet de spreker of auteur zijn doel voorbij en zal het gewenste effect niet optreden. Overigens spreekt men niet alleen in de taalkunde over semantiek, maar ook in andere disciplines als literatuur, filosofie, psychologie etcetera.

De lezer als betekenisgever

De betekenis van woorden is vaak arbitrair en ontstaat deels door conventies (sociale afspraken en gewoonten). Die conventies zijn medebepaald door de situatie of *context*. De (toehoorder of de) lezer moet op de hoogte zijn van bestaande conventies, willen er geen misverstanden optreden. De lezer heeft een belangrijke rol in het communicatieproces dat zich afspeelt tussen auteur, tekst en lezer.⁹ De tekst veronderstelt twee soorten lezers, een externe en een interne lezer. Naast de lezer van vlees en bloed is er de zogeheten 'implied reader', een hypothetisch concept betreffende de door de tekst veronderstelde voorstelling van de ideale lezer. De

4. R. Appel: 'In tegenstelling tot kunsttalen zoals het Esperanto, de wetenschaps- en computertalen en de 'taal' van sommige dieren verstaat men onder natuurlijke taal 'een taal die door mensenkinderen als moedertaal verworven wordt' (R. Appel, *Inleiding Algemene Taalwetenschap*, Dordrecht 1994², 3).
5. J. Lyons, *Linguistic Semantics*, xii.
6. E.A. Nida, *Componential Analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures*, The Hague etc. 1979², 232.
7. A. Wierzbicka, *The Semantics of Grammar*, Studies in Language Companion Series 18, Amsterdam-Philadelphia 1988, 1.
8. De term 'illocutionaire factoren' stamt uit de pragmatiek, het onderzoek naar taalhandelingen of taaldaden. Een andere term in dit verband is het perlocutionaire karakter van de eigenlijke locutie, waarmee het beoogde effect op de toehoorder of lezer is bedoeld. Pragmatiek en semantiek zijn twee onderzoeksgebieden die niet messcherp van elkaar af te grenzen zijn. Vgl. H. van Gorp e.a., *Lexicon van literaire termen*, Leuven 1993, 318.
9. Vgl. R. Pirson: 'The most basic requirement for attaching meaning to a text and interpreting a text is the reader of the text in question' (R. Pirson, *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50*, JSOTSup 355, Sheffield 2002, 6).

geïmpliceerde lezer is in de tekst besloten; hij weet bepaalde zaken die in de tekst dan ook niet worden uitgelegd (bijvoorbeeld de waarde van een stater in Mt 17,27). Lezers van vlees en bloed zijn wellicht niet op de hoogte van die bekend veronderstelde zaken. Omgekeerd weten lezers van vlees en bloed zaken die de geïmpliceerde lezer niet kent. De tekst veronderstelt dus een lezer die bepaalde zaken wel en andere niet weet.

De lezer treedt in gesprek met de inhoud van teksten die positieve of negatieve reacties oproepen en vult eventueel open plekken in. De lezer zelf geeft betekenis en duidt de tekst, waarbij zijn interpretatie gekleurd wordt door zijn eigen sociale achtergrond, de situatie waarin hij verkeert, zijn belangstelling voor het onderwerp en zijn kennis van zaken, kortom, door zijn eigen context.

Dit betekent niet dat alle interpretaties van lezers mogelijk en goed zijn. Matteüs bijvoorbeeld schreef in de eerste eeuw van deze jaartelling voor een lezerspubliek met een eigen sociale en culturele achtergrond. Een lezer uit de twintigste eeuw kijkt als gevolg van het grote onderscheid in tijd en een totaal verschillende wereld met andere ogen naar diezelfde tekst van Matteüs. Voor een betrouwbare interpretatie van de tekst zal men volgens P. Cotterell en M. Turner steeds eerst de bedoeling van de auteur moeten achterhalen om vervolgens die bedoeling in verbinding te brengen met de eigen wereld.¹⁰ De bedoeling van de auteur – die veel meer kan zeggen dan hij zelf denkt te doen – kan alleen via de analyse van de tekst achterhaald worden. De tekst zelf is het toetsingsinstrument en bakent de grenzen van de interpretatiemogelijkheden af.

Woordsemantiek

Voor de betekenis van een woord kunnen we een woordenboek raadplegen dat een synoniem en/of een parafraserende beschrijving geeft van het betreffende woord. We spreken dan over de *lexicale betekenis*, een algemene betekenis die min of meer stabiel is. Binnen de term *lexicale betekenis* ('lexical meaning') maakt J. Lyons nog een onderscheid tussen *sense* en *denotation*. Onder 'sense' verstaat Lyons de betekenis die een woord uitsluitend binnen de talige werkelijkheid heeft, dat wil zeggen de betekenis die men in een woordenboek aantreft. De term 'denotatie' verwijst naar de werkelijkheid buiten de tekst; het woord 'leeuw' bijvoorbeeld heeft als denotatie de algemene klasse van viervoeters waartoe een leeuw behoort.

De studie van de *lexicale betekenis* van woorden is noodzakelijk, maar zij alleen is ontoereikend en behoeft aanvulling. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de uitdrukking: 'iemand met een kluitje in het riet sturen'. Wie de betekenis van de afzonderlijke woorden in het lexicon opzoekt, zal desondanks niet in staat zijn de betekenis van deze uitdrukking geheel te achterhalen. Anders gezegd, de betekenis van een uitdrukking, zinsdeel, zin of tekst is geen optelsom van de betekenis van de afzonderlijke woorden. Die betekenis hangt af van de combinatie van de verschillende woorden, van de relaties met andere woorden, zinsdelen en met de gehele tekst.¹¹

Een *lexicale* woordstudie mag overigens niet verward worden met het 'concept'

10. Vgl. P. Cotterell; M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, London 1989, 57.

11. J. Lyons: 'words cannot be defined independently of other words that are (semantically) related to them and delimit their sense' (J. Lyons, *Linguistic Semantics*, 102).

van de tekst. Dat is pas de volgende stap. Want het is mogelijk dat Matteüs bijvoorbeeld het 'koninkrijk der hemelen' uitlegt in passages, waar deze uitdrukking niet voorkomt, maar waarin hij dit koninkrijk toch op andere wijze (door andere uitdrukkingen of misschien aan de hand van voorbeelden) betreft.¹² Of als we denken aan de bede in het onzevader om vergeving van onze schulden (Mt 6,12): het is mogelijk dat de parabel van de onbarmhartige dienaar in Mt 18,23-35 een soort commentaar vormt op deze bede in het onzevader, hoewel het woord 'schulden' hier niet gebruikt wordt.

J. Barr heeft niet alleen op de tekortkomingen van woordstudies gewezen, maar ook op die van belangrijke lexica en in zijn kritiek staat hij niet alleen.¹³ Wat de lexica betreft, je kunt niet de verschillende betekenissen die een woord in de loop der tijden heeft gehad, binnen een en dezelfde context bespreken of zelfs hierop toepassen. Evenmin is het mogelijk om deze verschillende betekenissen te plaatsen tegenover een ander woord dat ook een eigen geschiedenis achter de rug heeft. M. Silva maakt aan de hand van een aantal voorbeelden duidelijk dat de gebruikersvriendelijkheid in het lexicon van W. Bauer soms ten koste gaat van de consistentie van de opbouw van de lemmata.¹⁴ Dat maakt de vergelijking van verschillende woorden moeilijk en roept het probleem op hoe 'betekenis' op de meest accurate wijze kan worden beschreven. Bovendien wordt niet altijd een zorgvuldig onderscheid gemaakt tussen taal en theologie, hetgeen J. Barr al eerder aantoonde met betrekking tot G. Kittel.¹⁵

Tekstsemantiek

Semantiek beperkt zich niet tot woordsemantiek. Een basisprincipe van de semantiek is volgens J.P. Louw dat 'semantics goes beyond word boundaries'.¹⁶ Semantiek is meer dan de betekenis van woorden, zinsdelen en zinnen. Daarom is het beter te spreken over *tekstsemantiek*. Het uitgangspunt van de tekstsemantiek is dat de betekenis van de afzonderlijke woorden, zinsdelen en zinnen wordt bepaald door de *tekst* waarbinnen ze functioneren. Tekstinterne betekenisstructuren, dat wil zeggen de onderlinge relaties van betekenislijnen binnen een tekst, verdienen daarbij evenzeer de aandacht als *referentiële betekenissen*, waarmee bedoeld wordt dat woorden verwijzen naar iets of iemand in de werkelijkheid buiten de tekst. Tekstsemantiek houdt zich bezig met het onderzoek naar betekenis op tekstniveau: de afzonderlijke woorden en andere taalverschijnselen worden bestudeerd op hun onderlinge relaties en op hun plaats en functie binnen de tekst als geheel. In feite is hier sprake van een dubbele beweging: de betekenis van de tekst als geheel licht op vanuit zijn samenstellende onderdelen, en omgekeerd.

12. P. Cotterell; M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, 178-181.

13. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 206-262; M. Silva, *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids 1983, 171-177; P. Cotterell; M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, 106-128.

14. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin 1988, 6. Auflage.

15. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel; G. Friedrich, Band I-X, Stuttgart 1933-1979.

16. J.P. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, Philadelphia 1982, 11.

Referentie

Hoewel de betekenis van een woord, zinsdeel of zin voor de lezer (en dit geldt uiteraard ook voor de toehoorder) duidelijk kan zijn, kan hij het woord, zinsdeel of de zin alleen interpreteren, wanneer hij weet waarnaar zij verwijzen. Daarom wordt een onderscheid gemaakt tussen betekenis en *referentie* (verwijzing). Met referentie en referentiële betekenis wordt bedoeld dat de woorden van iemand die spreekt of schrijft, verwijzen naar iets of iemand in de werkelijkheid buiten de tekst. Die buitentekstuele werkelijkheid bepaalt mede de betekenis van de gesproken of geschreven woorden. De bedoeling van de schrijver of spreker kan men alleen begrijpen, wanneer men naast de noodzakelijke kennis van het taalsysteem en de context weet heeft van de situatie. Een op zichzelf staand woord kan deel uitmaken van een referentiële uitdrukking.¹⁷ De betekenis van de zin 'Gaan ook jullie naar mijn wijngaard' (Mt 20,7) is duidelijk, maar de werkzoekenden tot wie een landeigenaar deze woorden richt, hebben er niets aan wanneer zij niet weten welke wijngaard daarmee bedoeld is. Aan dit voorbeeld zien wij dat de referentiële betekenis *variabel* is en afhankelijk van de talige expressie, dit in tegenstelling tot de betekenis van het eerder genoemde begrip *denotatie* die onveranderlijk is.¹⁸

Hoewel we onderscheid moeten maken tussen de lexicale, referentiële en connotatieve betekenis van woorden, zinsdelen en zinnen, is het ook belangrijk het onderlinge verband te benadrukken. W. Weren waarschuwt daarom tegen het al te scherp hanteren van de verschillen tussen de diverse vaktermen: 'Connotatieve betekenissen zijn van invloed op het niveau van de referentie. Daarom mag men referentiële aspecten niet zonder meer opvatten als een blauwdruk van de feitelijke gang van zaken; ze zijn zelf weer ten dele gekleurd door de connotatieve aspecten.'¹⁹

Context en connotatie

De waarde van de *context* als hermeneutisch principe voor de betekenis van een taaluiting is algemeen aanvaard.²⁰ Moeilijker te beantwoorden is de vraag in hoeverre een woord een eigen betekenis heeft onafhankelijk van de context en in hoeverre de context de betekenis van een woord bepaalt. Hier vindt men uiteenlopende standpunten: sommigen beweren dat een woord zijn betekenis uitsluitend aan de context ontleent, anderen zijn heel wat voorzichtiger in deze.²¹ Een ander probleem is, waar

17. Typen van referentiële uitdrukkingen zijn eigennamen, onbepaalde nominale uitdrukkingen ('n koning met een baard'), bepaalde uitdrukkingen ('de koningin van het zuiden'), pronomina demonstrativa etcetera.

18. J. Lyons: 'The crucial difference between reference and denotation is that the denotation of an expression is invariant and *utterance-independent*: it is part of the meaning which the expression has in the language-system, independently of its use on particular occasions of utterance. Reference, in contrast, is variable and *utterance-dependent*' (accentuering auteur; J. Lyons, *Linguistic Semantics*, 79).

19. W. Weren, 'Het is volbracht.' Structuur en betekenis van het lijdensverhaal van Johannes (Joh. 18-19), in: *TvT* 36 (1996) 132-154, hier: 132.

20. Vgl. M. Silva: 'The principle of contextual interpretation is, at least in theory, one of the few universally accepted hermeneutical guidelines, even though the consistent application of the principle is a notoriously difficult enterprise' (M. Silva, *Biblical Words and their Meaning*, 138).

21. J. Lyons: 'Most language-utterances, whether spoken or written, depend for their interpretation – to a greater or less degree – upon the context in which they are used. ...The vast majority of natural-language utterances, actual and potential, have a far wider range of meanings, or interpretations, than first occur to us when they are put to us out of context. This is a point which is not always

de grenzen van de context moeten worden getrokken, waar begint en waar eindigt de context?²² In ieder geval horen tekst en context bij elkaar, zij vullen elkaar aan en zijn complementair, waarbij zowel voor geschreven als gesproken teksten geldt: 'they are deliberately composed by their authors as discrete wholes with determinate beginnings and endings'.²³ Het begrip 'context' moet volgens M. Silva zo breed mogelijk worden opgevat 'from the smallest syntactical detail to the knowledge shared by speaker and hearer of all that has gone before'.²⁴ J. Lyons gaat nog verder. Volgens hem behoort tot de context niet alleen 'the relevant co-text (i.e., the relevant surrounding text), but also the relevant features of the situation of utterance. ... the context of situation can, and should be defined in such a way that it subsumes everything in the co-text that bears upon the question of cohesion, coherence and relevance'.²⁵

De context is voor de lezer niet alleen van belang om de betekenis vast te stellen van datgene wat de auteur expliciet verwoord heeft, maar evenzeer voor het achterhalen van de betekenis van wat niet expliciet uitgedrukt, maar impliciet aanwezig is in de tekst, omdat de auteur dit bij de lezer als bekend veronderstelt. Duidelijk is het belang van de context ook bij het gebruik van de zogenoemde anaforen. Anaforen zijn primair bindmiddelen die de tekst zijn samenhang geven. Zij verwijzen naar iemand of iets waarover binnen de tekst reeds gesproken is. In de zin 'Als je hand of je voet je ten val brengt, hak hem af en gooi hem weg' (Mt 18,8), verwijst de anafoor 'hem' naar 'je hand of je voet' en waarborgt zo de samenhang van de tekst. Er zijn ook andere anaforische elementen als 'dus', 'daarom' etcetera die verwijzen naar een eerder in de tekst genoemde situatie of argumentatie.

Wanneer een woord, zinsdeel of zin *ambigu* is of meerdere interpretaties toelaat (bijvoorbeeld 'de brug is open'), dan is de context een goed schiftingsinstrument dat in de meeste gevallen uitsluitsel zal geven over de juiste betekenis. Hetzelfde woord, zinsdeel of zin kan binnen verschillende literaire contexten verschillende betekenissen hebben. Ook in dit geval bepaalt de context, welke betekenis van toepassing is. Er zijn echter gevallen waarbij ook de context geen soelaas biedt. Ik denk dan aan woordspelingen. Een woordspeling berust op een dubbele betekenis vanwege verschillende contexten waarbij het niet mogelijk is om tot een eenduidige interpretatie te komen.²⁶ Volgens Van Dale betekent bijvoorbeeld het woord 'trekpleister': 1) pleister, bestemd om de huid te openen, om etter te veroorzaken, blaartrekkende pleister; 2) iets dat iem. telkens weer naar een bepaalde plaats toetrekt. Als (gewestelijke) betekenis van trekpleister noemt Van Dale nog: 3) 'iem. die lang blijft

given due emphasis by semanticists' (J. Lyons, *Linguistic Semantics*, 4). Vgl. K. Berger: 'Der je vorliegende Kontext ist keineswegs allein maßgeblich für die Bedeutung eines Begriffs. Es besteht immer eine mehr oder weniger große Spannung zwischen der traditionellen Basis und der Innovation, die jeden Text etwas Neues sein läßt' (K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 141).

22. Vgl. M. Silva, *Biblical Words and their Meaning*, 138-141.

23. J. Lyons, *Language, Meaning & Context*, Bungay 1981, 200.

24. M. Silva, *Biblical Words and their Meaning*, 140.

25. J. Lyons, *Linguistic Semantics*, 271.

26. Vgl. H. van Gorp: 'Omgekeerd berusten ambigüiteiten en verticale woordspelingen op een dubbele context, die een eenduidige selectie tussen de verschillende plausibele lezingen of interpretaties onmogelijk maakt' (H. van Gorp e.a., *Lexicon van literaire termen*, 86).

zitten'.²⁷ Nu is er een landelijke drogisterijketen die bekend staat onder de naam 'trekpleister': een voorbeeld van een woordspeling.

Tot nu toe hebben we gesproken over de *literaire* context. Daarnaast is ook de *historische* context van belang. Kennis van de wereld is noodzakelijk: culturele, historische, geografische en sociologische achtergronden, kennis van de natuur en gebruiken zijn van groot belang voor het achterhalen van betekenis, waarvan de geïmpliceerde lezer op de hoogte is (zoals de rivier de Jordaan of de inhoud van een metreet). Een voorbeeld van door de auteur veronderstelde kennis is ook de geslachtslijst aan het begin van het evangelie van Matteüs (1,1-17). Uit het evangelie zelf blijkt nergens wie nu precies David, Abraham, Isaak, Jakob etcetera zijn, terwijl deze kennis wel belangrijk kan zijn voor het toekennen van de juiste interpretatie aan deze perikoop. Daarom ligt het in een dergelijk geval voor de hand een excurs naar Tenach te maken. Hier komt de *intertekstuele* dimensie van tekstsemantiek aan het licht.

Met de term *connotatie* is de door de context aan een woord, zinsdeel of zin toegevoegde betekenis bedoeld. Wanneer bijvoorbeeld Mt 6,9b over 'Vader' spreekt, wordt juist door de toevoeging 'in de hemelen' duidelijk dat deze hemelse Vader in groot contrast staat met de ons bekende en in het evangelie van Matteüs ook vaak voorkomende *aardse* vaders. 'In de hemelen' geeft aan het woord 'Vader' een andere connotatie. Wanneer Jezus in Mc 14,22 brood breekt en aan de leerlingen geeft en vervolgens zegt: 'Neem het, dit is mijn lichaam', dan krijgt 'brood' een toegevoegde connotatie (lichaam van Jezus) ten opzichte van gewoon brood.

De toegevoegde of connotatieve betekenis hoeft niet voor iedereen dezelfde te zijn (zo zal 'rechts', politiek gezien, niet voor iedere Nederlander dezelfde inhoud hebben).

Paradigma en syntagma

De inzichten van de tekstsemantiek worden nog verder verdiept wanneer bovendien een plaats wordt ingeruimd voor het taalsysteem of *paradigma*.²⁸ Mt 6,9b-13 is een concretisering van het taalsysteem van het Hellenistisch Grieks dat gekenmerkt wordt door min of meer vaste regels of codes. De betekenis van de afzonderlijke elementen wordt tot op zekere hoogte vastgelegd door hun plaats en functie binnen het taalsysteem waartoe ze behoren. Een concrete tekst of *syntagma* (zoals Mt 6,9b-13) is dan het resultaat van een bepaalde selectie uit een meeromvattend repertoire, uit de paradigmatische mogelijkheden van het taalsysteem. De geselecteerde elementen zijn in het syntagma op een specifieke wijze met elkaar gecombineerd. De relaties binnen het taalsysteem kunnen dus vergeleken worden met de eigen

27. Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Derde deel, 3149.

28. Volgens H. van Gorp is een paradigma ('voorbeeld') sinds de Saussure ook 'een reeks van linguïstische eenheden die op grond van systematische onderlinge overeenkomsten (fonologische vorm, een grammaticale eigenschap, een semantisch aspect) in bepaalde klassen of categorieën ingedeeld worden (b.v. paradigma's van substantieven, werkwoorden, enz.)', H. van Gorp e.a., *Lexicon van literaire termen*, 290.

wijze waarop dat systeem in de concrete tekst gerealiseerd is.²⁹ Ook grammaticale constructies zoals een actieve of passieve werkwoordsvorm, naamvallen, voorzetsels of woordvolgorde dragen bij tot betekenisgeving. Als voorbeeld dient de woordvolgorde in het onzevader. Hoewel deze in het Grieks enigszins flexibel is, is het toch opvallend dat in Mt 6,9c-10 het werkwoord steeds op de eerste plaats staat, terwijl dat in de verzen 11-13 niet het geval is: mogelijk wil Matteüs hiermee een bepaald effect bereiken en daarmee betekenis toevoegen.

Wij kunnen ons ook afvragen waarom de schrijver nu juist voor dit woord heeft gekozen, terwijl een heel scala van verwante woorden, de zogenaamde *semantische woordvelden*, hem ter beschikking stonden. Deze woordvelden vormen een soort tussenniveau dat behoort tot (een aspect van) het taalsysteem of paradigma. Het door de auteur gekozen woord krijgt toegevoegde betekenis juist doordat hij andere mogelijkheden die misschien zelfs meer voor de hand hadden gelegen, niet benut heeft.

Om de betekenis van een woord of uitdrukking te achterhalen kan men een vergelijking maken met contrasterende woorden of uitdrukkingen, de zogeheten *antoniemen* (bijvoorbeeld 'hemel en aarde') of met woorden die juist in betekenis verwant zijn. Ter illustratie van dit fenomeen dient het volgende fragment uit *De zwarte met het witte hart* van A. Japin:

Op mijn theevelden heb ik altijd een paar kerststerren laten planten, ook wel wonderbomen of wolfsmelk genoemd. Om de driehonderd voet wat rood blad tussen het groen voorkomt blindheid bij de pluksters. Wanneer je lange tijd maar één kleur ziet, krijg je een waas voor ogen, alsof je te lang in de zon gekeken hebt. Eén blik op de tegenkleur herstelt het contrast. Zo'n eenzame rode plant heeft een opvallend effect op haar omgeving. Al wat groent, trekt naar elkaar toe. Voor het oog mengen zich de schakeringen, die eerst duidelijk in het veld te onderscheiden waren, tot één egale tint zodra de vreemde stek ertussen wordt gepoot. Onderlinge verschillen verdwijnen. Het decor wordt eenduidig. Er valt plotseling niet meer over te zeggen dan: ja, het is groen. Een bepaald groen groen. Of beter gezegd: het is op een verontrustende manier niet rood! De rode plant zelf daarentegen vlamt tussen het groen vuriger dan tussen haar gelijken. In de akker die ik voor de kerststerrenkweek altijd speciaal heb laten aanleggen, viel ze nauwelijks op tussen de andere exemplaren. Die kerstster was niet rood tot ik haar in haar nieuwe omgeving liet zetten. Kleur heb je nooit zelf, kleur krijg je door anderen.³⁰

Het onderzoek naar de nuances die bestaan tussen de verschillende termen van een woordveld, scherpt de blik voor de eigen betekenis van het te bestuderen woord. K. Berger meent: 'Wortwahl und Einschränkung der Wortwahl sind Erstursache für mögliche Wirkungen, die der Sprecher mit dem Text erzielen will.'³¹ Meestal heeft één lexicale vorm een scala aan verschillende betekenissen die tot verschillende semantische woordvelden kunnen behoren. Dit wordt *polysemie* genoemd (één woord heeft meerdere met elkaar samenhangende betekenissen zoals bijvoorbeeld bij het woord 'zin' het geval is). Ook is het mogelijk dat twee of meer woorden weliswaar op dezelfde wijze geschreven worden, maar desondanks qua betekenis

29. E. van Wolde, A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job, in: *JBL* 113 (1994) 19-35, m.n. 19-23.

30. A. Japin, *De zwarte met het witte hart*, Amsterdam/Antwerpen 1997, 11.

31. K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, 137.

niets met elkaar te maken hebben, de zogenaamde *homoniemen*. Als geliefd voorbeeld in de literatuur wordt in dit verband vaak het Engelse woord 'bank' aangehaald dat zowel 'oever' als 'bank' in de zin van geldinstituut kan betekenen. We kunnen ook denken aan het woord 'pad' als een door mensen of dieren gebaande weg en een kikvorsachtig dier.

Het onderscheid tussen homonymie en polysemie is vaak problematisch.³² In de praktijk kan het voorkomen van homoniemen leiden tot een niet eenduidige, ambigue betekenis, maar meestal zal dit op grond van de context geen problemen opleveren. We kunnen er over het algemeen van uitgaan dat een woord in een bepaalde context slechts één enkele betekenis zal hebben, tenzij de tekst al dan niet opzettelijk ambigu is (vergelijk het bovengenoemde voorbeeld 'trekpleister'). De context perkt de keuzemogelijkheden in alsook de eventueel daaruit voortvloeiende dubbelzinnigheid. Ter illustratie geef ik een voorbeeld waarin de keuzemogelijkheden in betekenis door de context ingeperkt zijn: 'Ga je mee naar het concert?' 'Nee, ik heb geen zin.' Hoewel het woord 'zin' ook zintuig, gedachte, bestaansreden, ratio etcetera kan betekenen, blijkt uit de context dat hier uitsluitend de betekenis 'lust' van toepassing kan zijn.

In de zin *Jan geeft Piet een knikker, hij geeft hem een appel* wordt met 'hij' waarschijnlijk Piet bedoeld, maar zeker is dit niet, want 'hij' zou ook Jan kunnen zijn: een voorbeeld van grammaticale ambiguïteit die gevolgen heeft voor de betekenis. Een auteur kan een tekst ook met opzet ambigu willen laten zijn zoals in Joh 9,40 waar enkele Farizeeën aan Jezus vragen: 'Zijn wij soms ook blind?'. Nog een voorbeeld biedt het volgende citaat van A. Japin:

De eerste tien jaar van mijn leven was ik niet zwart. Ik was op veel manieren anders dan de mensen om mij heen, maar donkerder was ik niet. Dat weet ik. Er is een dag geweest, waarop ik een verkleuring gewaarwerd. Later, toen ik dan eenmaal zwart wás, ben ik weer vershoten.³³

Tot slot

De bovenstaande theorie over betekenis vindt een praktische toepassing in het vervolg van dit boek. Ik begin met een lexicografisch onderzoek naar de betekenis van de afzonderlijke woorden van het onzevader in Mt 6,9b-13; dit onderzoek is erop gericht inzicht te verkrijgen in de min of meer stabiele betekenis van de betreffende woorden. Vervolgens worden de connotatieve aspecten van deze woorden en hun relatie tot andere woorden, zinsdelen en zinnen in het onzevader onderzocht. Ook zullen enkele betekenislijnen worden blootgelegd. Om de eigen kleur en connotatie van de diverse (clusters van) woorden scherper te bepalen, zal (zonder aanspraak op volledigheid) een woordveldonderzoek worden doorgevoerd. Het grote gewicht van de context in verband met het achterhalen van betekenis komt tot uitdrukking bij het onderzoek naar het onzevader in Mt 6,9b-13 binnen de context van

32. H. van Gorp noemt als voorbeeld: 'bloem (bloeiwijze) tgv. bloem (bakkersmeel). Terwijl beide nu als aparte, homonieme woorden aangevoeld worden en als zodanig in woordenboeken beschreven, ging het oorspronkelijk om een enkel, polyseem woord met twee duidelijk verbonden betekenisonderscheidingen: de bloem is het fijnste meel zoals de "bloem der jeugd" de elite der jongeren is' (H. van Gorp e.a., *Lexicon van literaire termen*, 311).

33. A. Japin, *De zwarte met het witte hart*, 11.

Mt 6,1-18, vervolgens binnen de Bergrede als geheel en aan het slot van deze synchrone studie binnen het gehele evangelie van Matteüs. Dit betekent dat ik onder context zowel de directe literaire context van de zin waarin het woord voorkomt, versta, alsook de bredere literaire context (de gehele passage, het hoofdstuk, het boek respectievelijk het evangelie).

Allereerst zal echter in het volgende hoofdstuk vastgesteld worden of het onzevader in Mt 6,9b-13 een eenheid vormt en de literaire vorm van een gebed heeft; tevens zal aandacht worden geschonken aan de structuur die eveneens van belang voor betekenis is.

Hoofdstuk 3 Eenheid, opbouw en genre van Matteüs 6,9b-13

Betekenis is nauw verbonden met de wijze waarop een tekst als geheel is opgebouwd en de afzonderlijke elementen ten opzichte van elkaar zijn geordend. Voor het vervolg van mijn onderzoek is het dan ook noodzakelijk om allereerst vast te stellen of Mt 6,9b-13 een tekstuele eenheid vormt die men op grond van literaire criteria kan afgrenzen van de aan deze passage voorafgaande en aansluitende context. Die vraag wordt beantwoord in § 1. Vervolgens komt de opbouw van het onzevader ter sprake in § 2, waarbij onder meer nagegaan wordt hoeveel afzonderlijke zinnen binnen dit geheel kunnen worden onderscheiden. Dit is vooral van belang met het oog op Mt 6,13a-b: is hier sprake van één bede of van twee verschillende beden? In § 3 ten slotte gaat het om de kwestie of het onzevader vormaspecten heeft die typisch zijn voor bijbelse en vroegjoodse gebedsteksten.

§ 1 MATTEÛS 6,9b-13: EEN TEKSTUELE EENHEID?

Mt 6,9b-13 maakt deel uit van 6,5-15, een passage waarin bidden centraal staat. Mt 6,5-15 mag op zijn beurt beschouwd worden als behorend tot het grotere geheel van 6,1-18 dat weer een onderdeel is van de Bergrede.

Mt 6,1-18 handelt over het beoefenen van gerechtigheid. Mt 6,1 vormt het inleidende vers op dit thema, waarin de kwintessens van de gehele passage door middel van een waarschuwing reeds aan de orde wordt gesteld: *Pas op dat jullie je gerechtigheid niet doen voor het oog van de mensen, om door hen gezien te worden. Anders wacht je geen loon bij jullie Vader in de hemel* (vergelijk 5,46).¹ Vervolgens wordt in 6,2-18 nadere invulling gegeven aan het thema gerechtigheid. Drie vormen van gerechtigheid worden met name genoemd: aalmoezen geven, bidden en vasten.² Daarbij stelt Jezus foutief en verwerpelijk gedrag aan de kaak, maar hij geeft tegelijkertijd instructies over de juiste wijze van het beoefenen van deze fundamentele waarden.

Binnen 6,2-18 zijn drie perikopen te onderscheiden (6,2-4; 6,5-6 en 6,16-18) met een identieke opbouw. Aan het begin staat telkens de waarschuwing dat wanneer je barmhartig bent, bidt of vast, je niet moet handelen zoals de schijnheiligen, die door de mensen geprezen respectievelijk gezien willen worden, want *ik verzeker jullie, zij hebben hun loon al* (ὅταν ... μὴ / οὐκ ... ὥσπερ / ὥς οἱ ὑποκριταί ...

1. Cursief gedrukte bijbelteksten zijn tenzij anders vermeld, ontleend aan de Willibrordvertaling, 's-Hertogenbosch 1995, Geheel herziene uitgave 1995 (voortaan: WV).

Uit Mt 5,20 blijkt dat 'geen loon bij jullie Vader in de hemel' (μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) betekent dat men niet binnengaat in het koninkrijk der hemelen.

2. Voor de kolometrische indeling van Mt 6,2-4.5-6.16-18 in telkens negen regels, zie A. George, La justice à faire dans le secrèt (Matthieu 6,1-6 et 16-18), in: *Bib* 40 (1959) 590-598. Vgl. W. Weren, *Matteüs*, 's-Hertogenbosch 1994, 73-74.

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν in 6,2.5.16). Na deze negatief geformuleerde waarschuwing volgt de positieve oproep: maar als jij barmhartig bent, als jij bidt, als jij vast, doe het dan *in het verborgene en je Vader die in het verborgene ziet, zal het je lonen* (ἐν τῷ κρυπτῷ καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι in 6,4.6; ἐν τῷ κρυφαίῳ καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι in 6,18).

De evenwichtige opbouw van deze drie passages laat zien dat zij bij elkaar horen en dat wordt ook bevestigd door de symboliek van het getal drie: aalmoezen geven, bidden en vasten staan in nauw verband met elkaar en kunnen niet los van elkaar worden gezien.³

De meeste aandacht in 6,1-18 gaat uit naar het thema bidden (6,5-15) en hier wordt de boven genoemde evenwichtige opbouw onderbroken in 6,7-15. Hoewel er opnieuw sprake is van een waarschuwing in negatieve vorm, gebeurt dat ditmaal niet met het oog op de schijnheiligen. Het gaat er nu om, niet te bidden zoals de heidenen, met veel omhaal van woorden (6,7-8). In tegenstelling tot 6,4.6.18 luidt de positieve oproep: 'Zo (οὕτως) moeten jullie (ὁμεῖς) bidden' (6,9a). Vervolgens wordt niet langer gesproken over bidden, maar volgt het gebed zelf (6,9b-13). Dat gebed begint met de aanspreking van God als 'onze' Vader. Aansluitend op de tekst van het onzevader wordt in 6,14-15 het thema van vergeving uit de vijfde bede van het onzevader hernomen en nader toegelicht. Over het al dan niet belonen door de Vader wordt in 6,7-15 geen uitspraak gedaan.

De vaststelling dat het in 6,1-18 om drie verschillende maar nauw met elkaar verbonden vormen van gerechtigheid gaat en de uitgebreide bespreking van het thema bidden dat bovendien de middelste plaats inneemt in deze trits, kunnen een vingerwijzing zijn voor het vermoeden dat bidden mag worden beschouwd als het uitgangspunt van en de grondslag voor barmhartig zijn en vasten.

In 6,1-18 is Jezus steeds aan het woord. In het inleidende vers 1 richt hij zich tot zijn gehoor in de tweede persoon pluralis en spreekt over 'jullie' gerechtigheid en 'jullie' Vader in de hemel. In 6,2-4 met betrekking tot het doen van barmhartigheid spreekt Jezus in de tweede persoon singularis en ook over 'je' Vader in de hemel. Alleen in het terugkerende refrein *Ik verzeker jullie, ze hebben hun loon al* (6,2e) wordt de tweede persoon pluralis gebruikt. Daarop volgt het gedeelte over het gebed (6,5-15). In 6,5 dat eindigt met bovengenoemd refrein spreekt Jezus zijn gehoor eveneens aan met 'jullie'. Wanneer hij vervolgens in 6,6 spreekt over de juiste manier van bidden, gebeurt dit in de tweede persoon singularis (bijvoorbeeld 'je' Vader in de hemel). Mt 6,7-9a laat opnieuw de tweede persoon pluralis zien (bijvoorbeeld 'jullie' Vader).

De omslag komt in 6,9b wanneer Jezus binnen zijn rede een voorbeeld geeft van een concreet gebed. Mt 6,9b-13 ligt in de mond van een 'wij'-figuur; alle compact geformuleerde beden zijn gericht tot *onze* Vader (πάτερ ἡμῶν).

In 6,14-15 wendt Jezus zich opnieuw tot zijn gehoor ('jullie'). Deze beide

3. In Jes 58,1-12 wordt bidden dat gepaard gaat met louter uiterlijke vormen van vasten en zonder het gelijktijdig beoefenen van barmhartigheid zwaar gehekeld; gebedsverhoring wordt daarentegen toegezegd, wanneer vasten hand in hand gaat met barmhartigheid.

verzen behoren niet tot het eigenlijke gebed van het onzevader; zij vormen een als antithetisch parallellisme geformuleerd commentaar op 6,12 dat is ingeleid met ἐὰν γὰρ ('want als').

Ook in het laatste gedeelte (6,16-18) van deze perikoop waarin het vasten centraal staat, wordt het gehoor aangesproken in de tweede persoon pluralis (6,16 inclusief het refrein, vergelijk 6,2.5) om vervolgens bij de juiste wijze van vasten over te gaan in de tweede persoon singularis (bijvoorbeeld 'je' Vader).

Conclusie: Het gebed in 6,9b-13 onderscheidt zich niet alleen duidelijk van de parallel opgebouwde secties in 6,2-4; 6,5-6 en 6,16-18, maar ook van de direct omringende tekst over bidden in 6,7-9a en 6,14-15. Alleen 6,9b-13 is een concreet gebed dat gericht is tot de Vader en ligt in de mond van een 'wij'-figuur; de overige tekst is gericht tot het gehoor van Jezus waarbij steeds sprake is van je/jullie. Mt 6,9b-13 vormt zodoende een tekstuele eenheid.

§ 2 DE OPBOUW VAN MATTEÛS 6,9b-13

Het onzevader begint in 6,9b met de aanhef, de naam en het 'adres' van degene tot wie de bidders zich richten: 'onze Vader in de hemelen' (πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Omdat de Vader steeds aangesproken wordt in de tweede persoon singularis zijn alle volgende beden gericht tot deze Vader in de hemelen. Het eigenlijke gebed begint in 6,9c en bestaat uit twee strofen. De eerste strofe bevat drie gecomprimeerde en onderling niet met elkaar verbonden (asyndetische) beden (6,9c-10b). In deze beden staat het werkwoord steeds op de eerste plaats (driemaal een imperativus aoristus passivi, derde persoon singularis), gevolgd door het subject dat telkens eindigt op σου.

Deze strofe wordt in 6,10c als volgt afgesloten: ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ('zoals in de hemel ook op aarde'). Grammaticaal gezien is het mogelijk dat 6,10c zich uitsluitend betreft op 6,10b. Toch ligt het meer voor de hand te veronderstellen dat 6,10c niet alleen verwijst naar 6,10b, maar ook naar de beden in 6,9c en 10a. Juist de evenwichtige en parallelle opbouw van deze drie verzen pleit voor een dergelijke opvatting. Tot de prominente voorstanders van deze leeswijze behoorde reeds de kerkvader Origenes, die rond het jaar 233/234 een verhandeling schreef over het gebed.⁴ Bovendien spreekt het eerste lid van 6,10c over de hemel en vormt

4. Vgl. Origenes: 'Als wij alleen rekening houden met Matteüs, is het mogelijk de woorden "zoals in de hemel, zo ook op aarde" in algemene zin op te vatten om ons de opdracht te geven in ons gebed te zeggen: "Geheilgd worde uw Naam, zoals in de hemel, zo ook op aarde; uw wil geschiede zoals in de hemel, zo ook op aarde". Want de Naam van God werd geheiligd door hen die in de hemel zijn. Het koninkrijk van God werd in hen gerealiseerd. De wil van God heeft zich in hen geopenbaard. Dit alles ontbreekt nog aan ons die op aarde zijn, maar het kan ons deel worden als wij ons waardig maken bij God hierin verhooring te vinden' (Origenes, *Het Gebed*, uit het Grieks vertaald, ingeleid en geannoteerd door G.J.D. Aalders, Zeist 1991, hfdst. XXVI, 91; Origenes, *Libellus de Oratione / ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ*, *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migne, Volume 11, Paris 1857, 415-562, hier: 500). J. Carmignac schrijft in dit verband over Origenes: 'Par cette remarque, Origène faisait preuve d'une singulière pénétration, car les études récentes sur l'art poétique de Qumrân justifient tout à fait cette exégèse' (112). Voor een kort historisch overzicht over voor- en

daardoor een inclusio met de aanhef ('in de hemelen') in 6,9b. Daarnaast noemt het tweede lid van 6,10c de 'aarde' en vormt op die manier een verbinding tussen de eerste (6,9c.10a.10b) en de tweede strofe van het onzevader (6,11.12.13). Mt 6,10c heeft zodoende een scharnierfunctie in dit gebed.

De beden in de eerste strofe betreffen de Naam, het koninkrijk en de wil van 'onze Vader in de hemelen', waarbij de bede om de komst van het koninkrijk centraal staat; zij worden ook wel verticale beden⁵ of *Du-Bitten* genoemd (dit laatste vanwege het pronomen σου dat hier driemaal voorkomt). De beden in de tweede strofe betreffen de noden van de mensen met de thema's van brood, vergeving, beproeving en kwaad; dit zijn de zogeheten horizontale beden of *Wir-Bitten*, zo genoemd vanwege het pronomen ἡμεῖς dat men hier achtmaal aantreft (telkens tweemaal in 6,11.12a-b en eenmaal in 6,13a-b; vergelijk bovendien de aanhef in 6,9b). Deze strofe is duidelijk anders van opbouw dan de eerste strofe van het onzevader: de beden zijn uitgebreider, het werkwoord staat niet meer op de eerste plaats en de verschillende beden worden verbonden door de conjunctie καὶ (6,12a.13a). Wel treffen we ook hier de imperativus aoristus aan (6,11.12a.13b; vanwege de negatie in 6,13a is de imperativus in 6,13b vervangen door een conjunctivus die echter hier dezelfde functie als de imperativus vervult).⁶ Mt 6,12b bevat een indicativus.

De constructie van de broodbede is opvallend, daar alleen deze bede met de accusativus begint. De vijfde bede (6,12) is tweeledig, waarbij het tweede lid ingeleid wordt door de conjunctie ὥς (onmiddellijk gevolgd door καὶ) zoals dat ook het geval is in 6,10c (hier staat καὶ in het tweede lid van 6,10c).⁷ Spraken wij eerder over een verticale relatie tussen de hemel en de aarde, in 6,12b gaat het tevens om de omgekeerde beweging ('van de aarde naar de hemel') in verband met vergeving tussen mensen onderling.⁸

Het is opmerkelijk dat met uitzondering van de aanhef en het scharniervers in 6,10c de afzonderlijke beden steeds eindigen op een 'ov/ov'-klank of 'ou'-klank.⁹

tegenstanders van deze leeswijze, zie J. Carmignac, *Recherches*, 113-117.

5. Vgl. G. Strecker: 'Die für Matthäus typische, als rabbinisch bezeugte Redewendung, daß der Vater "in den Himmeln ist", ist nicht nur Umschreibung des Gottesnamens, sondern gibt die Gebetsrichtung an. Sie wendet sich nach oben. Von dem Höchsten wird Heil erwartet. Hierbei klingt das antike Stockwerkschema an, wonach Gott als im Himmel oder über den Himmeln thronend vorgestellt ist' (G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 114-115).
6. BDR: 'Der Conj.prohibit. der 2.Sgl., der ja im Aor. den negierten Imp. vertritt, wird hier mitbehandelt, weil er unter dieselben Gesichtspunkte fällt wie der Imp.; ebenso der Conj.adhort. der 1.Pl.' (BDR, § 335).
7. Tegen U. Luz, die van mening is dat alle *Wir-Bitten* inclusief de broodbede als tweeledig mogen worden beschouwd (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKKNT, Band I, Zürich 1985, 1992³, 334).
8. Vgl. Mt 5,23-24; 6,14-15; 18,35. Vgl. W. Weren: 'Opnieuw staan de hemel en de aarde in een bepaalde relatie tot elkaar. Moet het volgens strofe I op aarde worden zoals het in de hemel is, in strofe II komt de omgekeerde beweging ter sprake: aan de Vader in de hemel wordt gevraagd dat hij zich aansluit bij de verzoening die wij op aarde tot stand brengen, dat de herstelde verhoudingen ook voor God hun geldigheid mogen hebben' (W. Weren, *Matteüs*, 75).
9. De klank van de letters ο en ω (σήμερον; ἡμῶν (2x); πειρασμόν in 6,11-13a) is identiek: 'der Quantitätsunterschied zwischen ο und ω, α und ᾱ usw ist verschwunden' (BDR, § 22¹). Eveneens K. Aland; B. Aland: 'Auch ω und ο sind gleichlautend' (K. Aland; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 288).

Een punt van discussie is de kwestie uit hoeveel beden het onzevader bestaat.¹⁰ Wanneer iedere regel als een afzonderlijke bede telt, gaat het inclusief de aanhef om tien beden. Meestal spitst de vraag zich echter toe op een aantal van zes of zeven beden. Van zes beden spreekt men wanneer de aanhef in 6,9b niet als bede wordt beschouwd en de *Du-* en *Wir-Bitten* ieder drie beden tellen. In het geval van zeven beden vormen 6,13a en 6,13b elk een zelfstandige bede. In de regel spreekt men zich zonder verdere toelichting uit voor een indeling van het onzevader in zes of zeven beden.¹¹

Tot de voorstanders van een (beargumenteerde) opbouw bestaande uit zeven beden behoort J. Carmignac.¹² Hoewel er volgens hem over deze zaak geen definitief uitsluitsel kan worden gegeven, noemt hij de volgende argumenten: 1) Mt 6,13b bevat evenals de voorafgaande beden een imperativus. Zou er sprake zijn van een uitbreiding van 6,13a, dan zou een andere werkwoordsvorm meer voor de hand hebben gelegen (vergelijk 6,12b); 2) bovendien vergelijkt J. Carmignac de thema's van het onzevader met die van het in Qumran gevonden gebed om verlossing.¹³ Hoewel het thema van de beproeving hier niet uitdrukkelijk als aparte bede voorkomt, is het thema van de invloed van de twee geesten zeer belangrijk. Op grond daarvan acht hij het voor de hand liggend dat het hier om een aparte bede gaat; 3) daarnaast hecht ook hij het nodige belang aan de symboliek van het getal zeven, 'le chiffre qui symbolise la plénitude et la perfection, un virtuose de la poésie orientale ne pouvait manquer d'adopter cette répartition';¹⁴ 4) tot slot besteedt J. Carmignac aandacht aan de betekenis van de conjunctie ἁλλά: a) een tegenstelling tussen een eerste negatieve zin en een daaropvolgende positieve zin ('maar'); b) een beperkte tegenstelling ('niettemin', 'echter'); c) een empathische bevestiging ('veeleer'; 'en vooral'). Voorstanders van een opbouw bestaande uit zes beden zullen volgens J. Carmignac kiezen voor de eenvoudige tegenstelling (a). Wie uitgaat van zeven beden, kan eveneens voor a) opteren, maar zal naar alle waarschijnlijkheid toch eerder kiezen voor c) waarin sprake is van een voortschrijdende gedachtelijn. In dat geval vormt de zevende bede namelijk een aanvulling op de beide voorafgaande beden om

10. Voor een kort historisch overzicht over deze kwestie, zie J. Carmignac, *Recherches*, 312-314.

11. In recentere tijd behoren tot de voorstanders van zes beden o.a. J. Lambrecht, *Maar Ik zeg u. De programmatistische rede van Jezus*, Leuven 1983, 159; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 334; W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 592. Voorstanders van een indeling in zeven beden zijn bijvoorbeeld D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC, Volume 33A, Dallas 1993, 151 en J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, I. Teil, Freiburg etc. 1986; J. Gnllka meent dat er sprake moet zijn van zeven beden vanwege de symbolische waarde van dit getal (227). Dit is een zwak argument daar ook 'zes' een symbolisch getal is, maar wel in de lijn van Augustinus die daardoor het onzevader kon plaatsen naast de zeven gaven van de H. Geest en de zeven (sic) zaligsprekingen. Soms spreekt Augustinus echter ook over 'zes of zeven' beden, in zijn preek 59 spreekt hij weliswaar over zeven beden, maar telt er toch maar zes, aangezien hij de beide laatste beden tezamen behandelt. Ook Luther gaat uit van zeven beden in het onzevader, Calvijn daarentegen slechts van zes beden, aldus J. Carmignac, *Recherches*, 312-314. Tot de voorstanders van een opbouw van zeven beden behoort ook G. Strecker: 'vielmehr dürfte sie [6,13b YAS] zur Auffüllung der Siebenzahl hinzugefügt sein' (G. Strecker: *Die Bergpredigt*, 128).

12. J. Carmignac, *Recherches*, 312-317.

13. 11 Q Psaumes a, ed. J.A. Sanders, col. XIX, 13-16; Kolom XIX, 13-16 (Gebed om verlossing = 11 QPs^a Plea [= 11 QPs^b fragm. a + b]). In: F. García Martínez; A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee*, Deel I, Kampen-Tielt 1994, 366-367.

14. J. Carmignac, *Recherches*, 315.

vergeving voor reeds begane schulden en om weerstand te bieden aan de actuele beproeving.

Het eerste (grammaticale) argument van J. Carmignac snijdt nog het meeste hout, vooropgesteld dat de schrijver van het evangelie net zo 'logisch' denkt als wij in de huidige tijd. Aan de imperativus gaat echter niet de dan ook verwachte conjunctie καί vooraf zoals in 6,12a en 13a het geval is. Zijn tweede argument, de vergelijking met het 'gebed om verlossing' uit Qumran, is naar mijn inschatting tamelijk zwak. Juist het feit dat 'beproeving' in dit gebed uit Qumran niet als aparte bede voorkomt, laat zien dat beproeving en kwaad toch zeer dicht bij elkaar liggen en pleit daarom eerder voor één bede dan voor twee. Het argument van de symbolische waarde van het getal zeven (c), is eveneens zwak daar dit ook geldt voor het getal zes. Veel hangt af van de wijze waarop ὅλλά (argument d) wordt geïnterpreteerd. De wijze waarop ὅλλά in grammatica's en woordenboeken vermeld staat, is veelzeggend:

- In BDR staat ὅλλά gerangschikt onder het kopje *Partikeln und Konjunktionen* en meer specifiek onder γ) *Adversative Konjunktionen* (§ 448).¹⁵
- S.E. Porter behandelt ὅλλά eveneens onder het meer algemene opschrift '2. *Particles and Conjunctions*' en vervolgens onder 2.1.: 'ὅλλά (*Conjunction, Adversative or Emphatic*)'.¹⁶
- In het lexicon van J.P. Louw en E.A. Nida treft men de volgende betekenissen van ὅλλά aan: 'a marker of more emphatic contrast ... 'but, instead, on the contrary.' (89.125); a marker of a series of coordinate relations which are contrastive with a previously identified event or state – 'and' (89.96); a marker of transition, with a slightly adversative implication in some contexts, often best left untranslated – 'and, yet.' (91.2); a marker of contrastive emphasis – 'certainly, emphatically.' (91.11).¹⁷
- Tot slot noem ik het woordenboek van W. Bauer waar ὅλλά genoemd wordt: 'Adversativpartikel, bezeichnet e. Gegensatz zum Vorangehenden oder eine Verschiedenheit von ihm, und zwar bei einzelnen Satzgliedern wie bei ganzen Sätzen *sondern, aber, doch, vielmehr, indessen*'.¹⁸

Uit de bovenstaande informatie blijkt dat al deze beweringen tenderen in de richting van een samenhangend geheel dat bestaat uit twee met elkaar contrasterende onderdelen. Daar alleen de bede in 6,13a negatief is geformuleerd, zou juist de positieve tegenhanger in 6,13b een argument kunnen zijn voor de functie van ὅλλά als tegenstelling. Bovendien is er binnen 6,13a-b nog een tweede tegenstelling gecreëerd door de preposities die behoren bij de beide werkwoorden (εἰς respectievelijk ἀπό). Daarom gaat mijn voorkeur er naar uit om deze beide verzen als één bede te beschouwen. Een (niet door Carmignac genoemd) tegenargument zou kunnen zijn dat 6,13b op een 'ou'-klank eindigt in tegenstelling tot de voorafgaande beden uit de tweede strofe van het onzevader. Daar de 'ou'-klank in 6,13b echter gelijk is aan die in de beden uit de eerste strofe, vormt dit vers een verbindend element tussen de

15. BDR, §438-457.

16. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 205.

17. J.P. Louw; E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Volume 1: Introduction and Domains; Volume 2: Indices, New York 1988, 1989² (voortaan L&N).

18. W. Bauer, *Wörterbuch*, ὅλλά, kolommen 73-75, hier: 73 (accentuering van de auteur).

beide strofen: 6,13b klinkt min of meer als een samenvattende verzuchting in die zin dat de vervulling van deze laatste bede de vervulling van de *Du-Bitten* van het onzevader zou betekenen.

Conclusie: Het onzevader in Mt 6,9b-13 heeft een heldere structuur die bestaat uit de aanhef (6,9b) en twee afzonderlijke strofen die met elkaar verbonden zijn door 6,10c dat een scharnierfunctie vervult. De aanhef 'onze Vader in de hemelen' heeft betrekking op iedere bede afzonderlijk. De eerste strofe, waarin de Vader in de hemel centraal staat, omvat drie beden, de zogeheten *Du-Bitten*, terwijl de tweede strofe, met als speerpunt de noden van de mens op aarde, eveneens bestaat uit drie beden, de zogeheten *Wir-Bitten*. Opvallend is de constructie van de broodbede. De beden in 6,12 en 6,13 bestaan ieder uit twee zinnen. De beide strofen worden met uitzondering van 6,10c gekenmerkt door de eindklank 'ov' respectievelijk 'o/ω'. Dit uit zes beden bestaande gebed vormt een strak geordend geheel dat schematisch op twee manieren kan worden weergegeven. Zonder iets ten nadele te willen zeggen van schema A, gaat mijn voorkeur uit naar schema B (waarin schema A intact blijft), dat een nieuw licht laat vallen op de positie van 6,10c: op aarde is het zoals in de hemel wanneer wij elkaar vergeving schenken (vergelijk $\omega\varsigma \dots \kappa\alpha\iota$ in 6,10c en $\omega\varsigma \kappa\alpha\iota$ in 6,12b). Een verdere ondersteuning voor deze opbouw zijn de direct op het onzevader aansluitende verzen 6,14-15 die een nadere toelichting vormen op 6,12b. Eerst volgt echter schema A met de meest eenvoudige opbouw. In schema A is 6,10c betrokken op 6,9c.10a.10b en verbindt 6,10c deze verzen met 6,11-13.

Schema A

Πάτερ ἡμῶν		ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	6,9b
	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου		6,9c
	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου		6,10a
	γενηθήτω τὸ θέλημά σου		6,10b
		ὡς ἐν οὐρανῷ καί ἐπὶ γῆς	6,10c
	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον		6,11
	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν		6,12a
			6,12b
	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ		6,13a
			6,13b

Schema B

Πάτερ ἡμῶν		ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	6,9b
	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου		6,9c
	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου		6,10a
	γενηθήτω τὸ θέλημά σου		6,10b
		ὡς ἐν οὐρανῷ καί ἐπὶ γῆς	6,10c
	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον		6,11
	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν		6,12a
		ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν	6,12b
	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ		6,13a
			6,13b

§ 3 DE LITERAIRE VORM VAN MT 6,9b-13

Dat het onzevader qua genre een gebed is, blijkt al uit het inleidende προσεύχεσθε in Mt 6,9a. Gebeden bevatten gewoonlijk een aantal elementen die echter niet alle tegelijkertijd aanwezig hoeven te zijn zoals de roep om aandacht ('hoor'), de aanhef ('onze Vader'), de uitbreiding van de aanhef ('die in de hemelen'), de aankondiging ('laten wij bidden'); een inleidende bede ('zie welwillend neer op ons'); de bede (maak dat...) respectievelijk de dankzegging zelf en argumentaties ('zoals ook wij vergeven...').¹⁹ Karakteristiek voor gebeden is dat zij een *zielorientierte Gattung* vormen, dat wil zeggen dat gebeden primair zijn gericht tot God/de godheid en niet tot mensen.²⁰ Dit betekent echter niet dat gebeden zich in tweede instantie niet ook tot mensen kunnen richten en deze kunnen aanspreken op hun eigen verantwoordelijkheid zoals dit ook in Mt 6,9b het geval is. Inhoudelijk gezien is een onderscheid te maken tussen smeek- en dankgebeden, lofprijzingen, hymnen en klaagliederen. Op grond van de structuur van het onzevader – twee strofen, drie imperativi in de derde persoon met betrekking tot God en drie imperativi (en een vetitivus) in de tweede persoon – is K. Berger van mening dat dit gebed 'ein erneutes Zeichen [ist] für die Verflechtung der Formengeschichte von Gebet und Hymnus.'²¹

Conclusie: Het onzevader is een gebed en bevat praktisch alle bovengenoemde elementen die karakteristiek zijn voor gebeden.

19. Vgl. W. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 36.

20. Vgl. W. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 37.

21. K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, eds. H. Temporini; W. Haase, Berlin-New York 1984, II, Band 25, 1031-1432, hier: 1171.

Hoofdstuk 4 Het onzevader als een coherent geheel: een woord- en tekstsemantische analyse van Matteüs 6,9b-13

Dit hoofdstuk start met een lexicografisch onderzoek waarin de min of meer stabiele betekenis van alle afzonderlijke woorden uit Mt 6,9b-13 wordt onderzocht (§ 1). Een volgende stap naar inzicht in de betekenis van het onzevader wordt gezet in § 2 waar de connotatieve aspecten van de woorden uit dit gebed systematisch worden bestudeerd. Daarbij beperk ik mij in deze paragraaf tot de connotatieve betekenis voor zover deze af te leiden valt uit Mt 6,9b-13. Om de eigen kleur van de verschillende woorden nog scherper voor ogen te krijgen, wordt in § 3 beschreven hoe de contextspecifieke betekenis van de woorden uit het onzevader zich verhoudt tot de betekenis die aan die woorden eigen is op grond van hun plaats en functie in het taalsysteem van het Hellenistisch Grieks. Daarbij wordt vooral ingegaan op de verschillende woordvelden waartoe de woorden uit het onzevader behoren.

§ 1 LEXICOGRAFISCH ONDERZOEK

In deze paragraaf worden alle woorden van Mt 6,9b-13 lexicografisch onderzocht. Doel van dit onderzoek is inzicht te verkrijgen in de mate waarin de betekenis van deze woorden bepaald wordt door min of meer vaste conventies of met andere woorden, het achterhalen van de min of meer stabiele betekenis van deze woorden. Gezaghebbende lexica en exegetische en theologische woordenboeken zijn hiervoor een onontbeerlijk hulpmiddel.¹

Matteüs 6,9b

* πατήρ

Dit veel voorkomende woord drukt biologische verwantschap uit. De mannelijke *biologische* ouder in de directe afstammingslijn wordt πατήρ, 'vader', genoemd, een relationele term die de aanwezigheid van minstens één kind (zoon of dochter) of meerdere kinderen veronderstelt. Ook een mannelijke voorouder ('voorvader') of

1. Gebruikt zijn: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz; G. Schneider, Band I-III, Stuttgart 1980-1983 (voortaan: *EWNT*); W. Bauer, *Wörterbuch; The New International Dictionary of New Testament Theology*, eds. C. Brown; L. Coenen; N. Hellyer, Exeter 1986, Volume 1-4 (*NIDNTT*); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel; G. Friedrich, Volume I-X, Stuttgart 1933-1979 (*TWNT*); H.G. Liddell; R. Scott; H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1953 (*LSJ*); J.P. Louw; E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Volume 1-2 (*L&N*); J. Lust e.a., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Volume I, 1992, Volume II, 1996; J.H. Moulton; G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, London 1949; *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, Volume I-VI, New York 1992 (*ABD*); C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, Supplément, Fribourg/Suisse-Göttingen 1982.

stamvader heet πατήρ zoals bijvoorbeeld 'onze vader Abraham' (Lc 1,73). De pluralis πατέρες duidt de 'voorvaderen' aan, maar ook 'ouders'.

Naast biologische verwantschap drukt πατήρ ook *geestelijke* verwantschap uit. Deze term wordt dan als eretitel en aanspreektitel gebruikt, veelal door jongeren, uit respect en hoffelijkheid tegenover een ouder iemand, soms zelfs als aanspreking van een oudere broer.²

In figuurlijke zin wordt πατήρ als metafoor gebruikt voor 'vader' in de betekenis van schepper, verwekker, auteur.³ Verder komt dit woord voor in de betekenis van leidsman (1 Kor 4,15; Joh 8,44) en als titel ter aanduiding van een bepaalde status of rang (Mt 23,9). Ook in de betekenis van 'vader des vaderlands' treft men πατήρ aan.⁴

De aanspraak πατήρ is uiting van zowel vertrouwdheid als eerbied en afstandelijkheid tegenover een concrete persoon. Als hoofd van de familie heeft de πατήρ gezag over en geeft hij liefde, zorg en bescherming aan degenen die hem zijn toevertrouwd; bovendien heeft de πατήρ een voorbeeldfunctie en een didactische rol. De πατήρ dient met respect te worden bejegend.⁵ De πατήρ beslist inzake huwelijk en scheiding en in kwesties aangaande zijn slaven. Bij de Romeinen vervulde de πατήρ tevens de rol van priester.

Ook in Israël had de πατήρ (bijna steeds de vertaling van אב) een didactische rol, met name in het onderwijzen van de geboden (Dt 6,7; 11,19; 32,46) en belangrijke gebeurtenissen, instellingen en gedenkdagen (Ex 12,26-27; 13,14-16; Dt 6,20-24). De hoofden van de families spraken recht in de poort. De afstamming werd bepaald via de mannelijke lijn, bijvoorbeeld de zonen van Zebedeüs (Mt 4,21) of Bartimeüs, de zoon van Timeüs (Mc 10,46). Bij een huwelijk verliet de vrouw het huis van haar vader om te gaan wonen bij de familie van haar man. Een kind is zijn ouders respect en eerbied verschuldigd (Ex 20,12; Lv 19,3).

Het vaderbeeld van God/de godheid is heel oud en de idee van een goddelijke verwekker en schepper was zeer verspreid in de antieke wereld. De ugaritische god El werd 'vader van de mensheid' genoemd, de babylonische maangod Sin is vader en

2. Josephus vermeldt bijvoorbeeld dat koning Antiochus in een brief aan Zeuxis (zijn gouverneur en één van zijn beste vrienden) als aanhef schrijft: καλὲ πάτερ, 'gegroet, vader' (Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* XII, 148; eveneens in XIII, 127 waar Demetrius zijn verwant Lasthenes op dezelfde wijze aanspreekt). Vgl. 1 Tim 5,1: Προσβυτέρω μὴ ἐπιπλήξης ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα (*Tegen een oudere man mag u niet uitvallen; spreek tot hem als was hij uw vader*). Vgl. J.H. Moulton; G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 498.

3. H. van Gorp e.a. definieert een metafoor als 'een stijlfiguur (in de ruime betekenis van het woord) die berust op betekenisoverdracht tussen twee termen. ... het gebruik van een woord in een betekenis die lijkt op, maar toch verschilt van zijn gewone betekenis' (H. van Gorp e.a., *Lexicon van Literaire Termen*, 244). P. van Hecke wijst op nieuwere inzichten, waarin metaforen niet zozeer worden beschouwd als stijlfiguur of verfraaiing van de taal maar eerder als een bepaalde denkwijze, als een *cognitief fenomeen*, omdat veel metaforische uitdrukkingen geen geïsoleerde metaforen zijn maar inhoudelijk gezien, een zekere affiniteit met elkaar vertonen. Als voorbeeld noemt Van Hecke de metafoor 'herder' in Ps 23 die in verband staat met de metaforen 'laten rusten in grazige weiden', 'naar rustige wateren voeren' etc. (P. van Hecke, *Are People Walking After or Before God? On the Metaphorical Use of הלך אחרי and לפני*, in: *OLP* 30 (1999) 37-71, hier: 37).

4. LSJ, 1348.

5. Bijv. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, IV 260-264.

verwekker van goden en mensen. De oppergod Zeus wordt door Homerus beschreven als vader van alle goden en mensen.⁶ De farao in Egypte werd beschouwd als zoon van god. De idee van een schepper- en vadergod wordt filosofisch onder meer door Plato en de Stoa uiteengezet: god als 'maker en vader' van alle dingen (ποιητής καί πατήρ).⁷

In de mysteriegodsdiensten werd de godheid eveneens als 'vader' aangesproken. In de Isiscultuur te Delos was πατήρ de titel van Serapis (Osiris). In de cultus stond de wedergeboorte door de verwekking van de vadergod centraal. De god Mithras werd evenals zijn zoon Helios πατήρ παντῶν genoemd.⁸

Evenals in de culturen en godsdiensten buiten Israël wordt God in de Schrift in zijn hoedanigheid van schepper, heerser en beschermer van de mensen πατήρ genoemd: 'Hij is toch uw Vader, Hij heeft u verwekt, Hij heeft u gemaakt, u het leven gegeven' (LXX Dt 32,6). Josephus spreekt over 'God als de Vader en Heer van alles wat is'.⁹ In de brief van Jakobus wordt God de 'Vader van de hemellichten' genoemd (1,17).

Onderscheidend ten opzichte van andere culturen en godsdiensten is de uitdrukkelijke gerichtheid van de God van Israël op zijn volk: 'Toen de Allerhoogste bezit toeweest aan de volken en Hij de mensen ieder hun deel gaf, heeft Hij de grenzen van de volken bepaald naar het getal van Gods zonen. Het deel van de Heer was zijn volk, Jakob het land dat Hem ten deel viel' (LXX Dt 32,8-9). Want hoewel God Vader van alle mensen is (Mal 2,10), wordt speciaal het volk Israël zijn zoon genoemd (LXX Ex 4,22-23; Dt 14,1; 32,6-9; Jes 63,16; 64,7; Jr 31,9; Hos 11,1). In het kader van het verbond met Israël beschermt God met name het volk Israël: 'Zoals een vader zich over kinderen ontfermt, zo ontfermt de Heer zich over hen die Hem vrezen' (LXX Ps 103,13). Binnen deze bijzondere relatie tussen God en zijn volk, eist God uitdrukkelijk gehoorzaamheid van Israël: 'Ik dacht, wat zou Ik u graag als mijn kinderen behandelen, u een heerlijk land geven dat mooier is dan dat van enig ander volk! Ik dacht: U zult mij uw Vader noemen en u niet van Mij afwenden. Maar zoals een vrouw ontrouw wordt aan een minnaar, zo bent u, Israël, Mij ontrouw geworden' (LXX Jr 3,19-20).

De relatie tussen God en het volk Israël of ook die tussen God en het individu wordt verduidelijkt aan de hand van de relatie tussen een vader en zijn zonen: 'De Heer uw God beschouwt u als zijn kinderen' (LXX Dt 14,1) respectievelijk: 'Ik zal een vader voor hem [Salomo] zijn en hij zal mijn zoon zijn. Als hij de verkeerde weg opgaat, zal Ik hem straffen met een stok van de mensen en met slagen van de mensenkinderen. Maar mijn barmhartigheid zal van hem niet wijken' (LXX 2 Kon 7,14-15). Daarbij worden aan God eigenschappen en voorrechten toegekend die een vader ook heeft. God als schepper en heerser heeft de autoriteit van een vader en Hij heeft

6. Bijv. Homerus, *Ilias* 4,235; 21,508; 1,544: πατήρ Ζεύς, πατήρ Κρονίδης, πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. In: Homer, *The Iliad*, LCL 170-171, ed. G.P. Goold, Volume I, Cambridge 1924, 1978¹⁰; Volume II, 1925, 1985¹¹.

7. Plato, *Timaeus*, 28c; 41a etc. In: *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Volume IV, Oxford 1902, 1968¹⁸.

8. Voor meer informatie en verwijzingen zie *TWNT*, Volume 5, 953-954.

9. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, I, 20. Vgl. God als Vader en verwekker van van het volk Israël (Dt 32,6-9.18) en van het individu in het bijzonder (bijv. Ps 27,10; Wijsh 2, 16; Sir 23,1.4).

het legitieme gezag in handen. Autoriteit, gezag, strengheid, liefde, betrouwbaarheid zijn kwalificaties die zowel voor God als voor een vader gelden: 'Toen Israël nog jong was, kreeg Ik hem lief en uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen' (LXX Hos 11,1). Of: 'Want wie Hij liefheeft wijst de HEER terecht, zoals een vader dat doet met zijn geliefde zoon' (LXX Spr 3,12).

Er bestaat een diepe verbondenheid tussen God als de Vader en Jezus als de zoon. Jezus noemt God uitdrukkelijk 'mijn' Vader (in de hemelen) en spreekt regelmatig over 'je/jullie' en 'zijn/hun' Vader (alleen in Mt 6,9b is sprake van 'onze' Vader). Dat God niet samenvalt met aardse vaders en onvergelijkbaar groter is, blijkt bijvoorbeeld uit Mt 23,9 waar Jezus de eretitel 'vader' in verband met mensen afwijst, want alleen God komt alle eer toe: *Noem ook niemand van u op aarde vader, want één is uw Vader, die in de hemel.*

* οὐρανός

Dit woord, gewoonlijk vertaald als 'hemel', is een ruimtelijke term die zowel een voor het oog zichtbare als onzichtbare plaats kan aanduiden. *Zichtbaar* is οὐρανός in de betekenis van firmament, uitspansel, lucht(ruim) en komt dan meestal in het enkelvoud voor. Het is de plaats waar zon, maan en sterren zich bevinden (Gn 1,14) en tekenen waar te nemen zijn.¹⁰ Ook is οὐρανός de gebruikelijke term voor het universum, de hemelstreek, het klimaat. Daarnaast kan οὐρανός iets aanduiden dat de vorm heeft van het hemelgewelf zoals een plafond, het gehemelte van de mond, een tent of paviljoen.

Onzichtbaar is οὐρανός in de betekenis van 'hemel' als verblijfplaats van God/goden en waar ook andere hemelse wezens vertoeven. Deze hemel bevindt zich boven of buiten het zichtbare hemelgewelf. Daarom kan Matteüs schrijven: *En zie, daar opende zich de hemel voor hem en hij zag de Geest van God als een duif neerdalen en op Hem neerkomen* (3,16). Het woord οὐρανός kan niet alleen naar de woon- en verblijfplaats van God verwijzen, maar ter vermijding van de Godsnaam, ook naar God zelf.

Bij de klassieke schrijvers treft men οὐρανός steeds in het enkelvoud aan.¹¹ Als tegenpool van en tegelijkertijd een eenheid vormend met de aarde komt οὐρανός uitsluitend in het enkelvoud voor (vergelijk de vaststaande uitdrukking οὐρανός καὶ γῆ).¹² In verband met de woonplaats van God wordt meestal de pluralis οὐρανοί gebruikt (bijvoorbeeld in Mt 6,9b), dit onder invloed van de Hebreeuwse bijbel (שמים). Dit is ook het geval bij verwijzing naar God zelf.

Matteüs 6,9c

* ἁγιάζω

Het woord ἁγιάζω, de vertaling van שׁקד in de Hebreeuwse bijbel, is vooral een bijbelse term uit de cultus maar ook daarbuiten, want het heilige beperkt zich niet tot

10. Bijv. Mt 24,30 waar gesproken wordt over het teken van de Mensenzoon dat aan de hemel zal verschijnen.

11. Vgl. BDR § 141,1⁴; LSJ, 1273.

12. LXX Job 20,27; Mt 6,10; 21,25. Ook als eigennaam komt dit woord voor: Uranos, de zoon van Erebus en Gaia.

de cultus. De betekenis van ἁγιάζω is 'heiligen', 'heilig maken', 'wijden', 'toewijden aan' van zowel personen als zaken, zodat deze geheel aan God toebehooren.¹³ Ook dieren werden als brandoffers geheiligd. Het werkwoord ἁγιάζω wordt bovendien gebruikt in de betekenis van iemand of iets 'als heilig behandelen' en (alleen in W. Bauer, *Wörterbuch*) 'reinigen'. Hoewel dit woord in buitenbijbels taalgebruik slechts sporadisch voorkomt, is het adjectief ἅγιος in verband met goden, heiligdommen etcetera gebruikelijk.

God, Gods Geest, Gods Naam is heilig (vergelijk ἅγιος in Lv 11,44-45) en God heiligt (Gn 2,3), terwijl omgekeerd mensen heilig (behoren te) zijn (Lv 19,2) en God of de Naam (dienen te) heiligen.¹⁴ Daarnaast kunnen heiligdommen, de tempel in Jeruzalem, offers, tijden, zaken, bergen en plaatsen heilig (of niet-heilig) zijn.¹⁵ Het heiligen van zaken betekent dat zij afgestaan worden voor het gebruik in de cultus of daarvoor geschikt worden gemaakt. Dit laatste gebeurt door de bedoelde zaak of het object (het profane) in aanraking te brengen met het heilige, het sacrale. Daarom kan Matteüs spreken over *de tempel die het goud heiligt en het altaar dat de gave heiligt* (23,17.19). Wanneer personen worden geheiligd of gewijd tot priester, hebben zij daardoor toegang tot het cultische.

Heiligen kan gebeuren door reinigen, bijvoorbeeld door te dopen (1 Kor 6,11; Ef 5,26), door bloed en zalfolie (Ex 29,21) of zoals reeds gezegd, door aanraking met iets heiligs. Zo schrijft Paulus: *Met de vrouw is de niet-gelovige man geheiligd, en met de man de niet-gelovige vrouw; anders waren ook uw kinderen onrein, terwijl zij integendeel heilig zijn* (1 Kor 7,14).

Het woord ἁγιάζω wil niet zozeer een scheiding bewerken tegenover het profane, maar de ontmoeting met, eerbied voor en het antwoord zijn op het heilige. In die zin bevat ἁγιάζω een ethisch element met nadruk op plicht.

* ὄνομα

Dit vaak voorkomende woord wordt gewoonlijk vertaald met 'naam' en het betreft dan de naam van God/goden, personen (de eigennaam), dieren, geografische aanduidingen of zaken. Verder kan ὄνομα ook 'naam' in de betekenis van reputatie of faam zijn. Bovendien kan ὄνομα 'categorie' of 'titel' betekenen (Mt 10,41).

De naam is onverbrekelijk verbonden met de drager en zegt iets over diens wezen.¹⁶ Zelfs kan ὄνομα de drager van de naam zelf, de persoon, aanduiden zoals bijvoorbeeld in LXX Ex 23,21 gebeurt: 'want in hem [de engel] is mijn Naam [ben

13. Bijv. LXX Ex 13,2.12; 19,14.22; Neh 12,47. In de Septuaginta komt ἁγιάζω 188 maal voor, bij de evangelisten daarentegen slechts zelden (3/-1/4).

14. LXX Lv 19,2: 'Wees heilig, want Ik, de HEER uw God, ben heilig. Lv 22,31-32: u moet mijn geboden stipt onderhouden. Ik ben de Heer. Mijn heilige Naam mag u niet ontwijden; Ik wil mijn heiligheid door de Israëlieten erkend zien. Ik ben de Heer die u heiligt.' Vgl. LXX Ez 36,20-25.

15. Enkele voorbeelden in verband met 'heilig': Jona 2,4 en Ps 138,2 (tempel); Ex 35,2 (tijden); Ez 22,26; 44,8.13 (zaken); Ex 29,31; Lv 6,26-27 (plaatsen); Ex 3,5 (grond); Ps 3,5; 48,2; 87,1; Jes 27,13 (bergen).

16. Zo kan de naam een bepaalde eigenschap van de drager aanduiden of zinspelen op de omstandigheden tijdens zijn geboorte of een wens of opdracht aangeven (bijvoorbeeld Mt 1,23). Een *nieuwe* naam geeft aan dat er in het leven van de betrokkene een belangrijke verandering heeft plaatsgevonden. Abram bijvoorbeeld heet vanaf Gn 17,5 Abraham ('vader van vele volkeren').

Ik].’ In LXX Ex 3,14 maakt God zijn Naam bekend waardoor mensen Hem kunnen aanspreken. Namen kunnen ook een zekere macht en kracht uitoefenen (vergelijk ‘in de naam van’). Wie de Naam van God aanroept, geeft daarmee te kennen dat hij vertrouwt op de macht en bescherming die van God uitgaan.

Matteüs 6,10a

** ἔρχομαι*

Dit veel voorkomende werkwoord van beweging kan ‘gaan’ en ‘komen’ betekenen. Ook de vertaling ‘aankomen’ of ‘terugkomen’ is mogelijk. Het gaat vaak vergezeld van preposities die eigen nuances in de betekenis aanbrengen. Het verbum ἔρχομαι kan ook in temporele zin voorkomen. In de cultus wordt het gebruikt om de komst van de godheid/ God af te smeken. In de Septuaginta heeft ἔρχομαι meestal de (ruimtelijke) betekenis van ‘gaan’ of ‘komen’, maar ook komt dit werkwoord voor in verband met bidden om de komst van God, om de komst van zijn hulp, van zijn engelen, de messias etcetera.

Ook in het Nieuwe Testament is de grondbetekenis van ἔρχομαι ‘gaan’ en ‘komen’. Dit werkwoord komt zowel voor met het oog op de komst van Jezus en het doel van zijn komst (Mc 1,38-39; Mt 5,17) als met het gaan van mensen naar Jezus toe (Mt 8,2.5). Ook de komst van de messias, hij die komen moet (Mt 11,14; 17,10; 27,49) wordt door ἔρχομαι vertolkt. De komst van het koninkrijk van God en van God zelf wordt eveneens met dit woord aangeduid, evenals de ‘komende’ wereld (Mc 10,30).

** βασιλεία*

Het woord βασιλεία, ‘koningschap’, heeft betrekking op het regeren als wettige, legitieme koning en impliceert absoluut gezag. Het tegendeel van de wettige legitieme koning (βασιλεύς) is de τύραννος, ‘alleenheerser’, die op illegale wijze aan de macht is gekomen. De macht om als koning te regeren, βασιλεία, wordt in principe op erfelijke wijze verkregen en overgedragen: ‘koningschap’, ‘heerschappij’, ‘macht van de koning’. Deze term kan ook ruimtelijke betekenis hebben en gerelateerd zijn aan het gebied dat door een koning wordt bestuurd. In dat geval luidt de vertaling van βασιλεία ‘koninkrijk’ (Mc 6,23). Daarnaast kan βασιλεία het ambt van de koning aanduiden (Lc 19,12), het ‘koning-zijn’ (Lc 1,33) en zelfs staan voor de koning zelf in de geest van ‘Zijne Majesteit’ (LXX 4 Kō 11,1; 1 Mak 6,47). Ook kan βασιλεία ‘kroon’ betekenen als teken van koninklijke waardigheid en heerschappij of het ‘werkpaleis’ (*kingly office*) van de koning.¹⁷

Het woord βασιλεία komt regelmatig voor in verband met God, vaak als βασιλεία τοῦ θεοῦ, speciaal in Mt als βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Deze uitdrukkingen worden gewoonlijk vertaald als koninkrijk van God respectievelijk koninkrijk der hemelen. In het Nederlands ontbreekt een woord dat beide kanten van βασιλεία, koninkrijk en koningschap, uitdrukt. Welke vertaling men daarom ook kiest, steeds dient men daarbij de andere betekenis van βασιλεία in gedachten te houden. In tegenstelling tot wereldse koninkrijken omvat Gods koninkrijk hemel en aarde.

17. LSJ, 309.

Als heerser is God bekleed met koninklijke macht en wordt 'koning' genoemd. Evenals het wereldse koningschap impliceert Gods koningschap absoluut gezag, heerschappij en gehoorzaamheid. Zoals een wereldse koning geacht wordt zijn volk en land te beschermen, zo wordt dit ook van God verwacht. Het koningschap van God fungeert niet alleen nu, maar ook in het eschaton en is eeuwigdurend.

Behalve over wereldse koninkrijken en over het koninkrijk van God spreekt het Nieuwe Testament ook over het koninkrijk van Jezus respectievelijk van de Mensenzoon (Mt 13,41; 16,28; Lc 1,33), over het koninkrijk van onze vader David (Mc 11,10) en dat van satan (Mt 12,26).

Matteüs 6,10b

* γιγνομαι of γινομαι

Deze term betekent 'ontstaan', 'worden' en kan betrekking hebben op personen in de zin van 'geboren worden, verwekt worden' en op zaken en gebeurtenissen. In dit laatste geval luidt de vertaling 'gebeuren', 'geschieden', 'gedaan worden', 'plaatsvinden', 'ontstaan'.

* θέλημα

Dit is een woord dat praktisch niet voorkomt in buitenbijbelse geschriften. De grondbetekenis van het woord θέλημα is 'wil' in de betekenis van datgene waarvan men hoopt dat het zal gebeuren: 'wens' of 'verlangen' (ook in seksueel opzicht); daarnaast komt θέλημα voor in de betekenis van 'doel', 'bedoeling', 'plan'. In de Septuaginta treft men vaak het meervoud θελήματα aan, in het Nieuwe Testament is dit alleen het geval in citaten uit de Septuaginta en met betrekking tot vleeselijke begeerten (Ef 2,3). Gaat het om de wil van God, dan komt θέλημα steeds in het enkelvoud voor.¹⁸

Het woord θέλημα wordt in verband met mensen, waaronder de koning, gebruikt (bijvoorbeeld Lc 23,25) en ook de 'wil' van de duivel wordt weergegeven door θέλημα. Zowel in de Septuaginta als in het Nieuwe Testament komt θέλημα echter vooral voor als de 'wil' en de 'vreugde' van God. De wil van God is allesbepalend en dient te worden gedaan (Mt 7,21; 12,50; 21,31). Jezus wordt gepresenteerd als degene die bij uitstek de wil van God doet (Mt 26,42; Joh 4,34; Heb 10,7.9).

Matteüs 6,10c

* γῆ

Met dit woord wordt het aardoppervlak (zowel land als zee) aangeduid, soms vertaald als de 'wereld'. Tegelijkertijd kan γῆ '(het droge) land' in tegenstelling tot het water of de zee betekenen. Meer in het bijzonder betekent γῆ 'grond', 'bodem', maar ook een deel van de aarde zoals 'land', 'streek' of 'territorium' als geografisch gebied van een bepaald volk (vergelijk het land Israël).¹⁹ Soms verwijst γῆ niet zozeer naar de 'aarde' zelf, maar naar de 'mensheid' of de 'mensen' die de aarde bewonen.

18. Een uitzondering vormt de variant θελήματα in Mc 3,35.

19. Vgl. Mt 2,20-21: εἰς γῆν Ἰσραὴλ.

De tegenpool van γῆ (in de betekenis van 'aarde', de plaats waar de mensen wonen) is οὐρανός: 'hemel'. Hemel en aarde vormen echter tegelijkertijd een eenheid, het universum, het geheel van Gods schepping.²⁰ De hemel wordt ook wel beschouwd als Gods troon en de aarde als zijn voetenbank (LXX Jes 6,1; Ps 11,4; Mt 5,34-35): uitdrukking van de heerschappij van God.

Gods verblijfplaats beperkt zich niet tot de hemel (LXX 3 Kon 8,27), Hij woont ook onder de mensen (LXX Ex 29,45-46; de berg Sinaï, de tempel, Sion; vergelijk Mt 3,16). Er bestaat een relatie tussen hemel en aarde: wat er in de hemel gebeurt, heeft invloed op aarde en vice versa (Mt 16,19; 18,18-19). Regen en sneeuw vallen uit de hemel op aarde (LXX Jes 55,10-11). Hemel en aarde zijn beide volgens de scheppingsverhalen in het boek Genesis door God geschapen en als gevolg daarvan zijn beide onderhevig aan zijn invloed (LXX 2 Kon 22,8). Getuige Mt 24,35 zijn hemel en aarde van vergankelijke aard.²¹ Vandaar dat men hoop koestert op een nieuwe hemel en een nieuwe aarde (LXX Jes 65,17; 66,22; 2 Pe 3,13; Apk 21,1).

Matteüs 6,11

* ἄρτος

Dit is een woord dat ook in de buitenbijbelse literatuur veelvuldig voorkomt. Gewoonlijk wordt ἄρτος vertaald als 'brood' maar ἄρτος kan ook '(vast) voedsel' of 'eten' betekenen. Dit kan 'brood' of 'voedsel' zijn voor het lichaam en voor de geest. Ook kan de strekking 'levensonderhoud' zijn. Vaak komt de pluralis ἄρτοι voor.

Brood behoorde in Israël tot het basisvoedsel en werd meestal gebakken van gerste- of tarwemeel onder toevoeging van gist; als er weinig tijd was, moest men met ongedesemd brood genoegen nemen. Ook waren broodoffers zowel binnen als buiten Israël bekend.²² In het bijbelse taalgebruik wordt 'brood' niet alleen beschouwd als 'product' van de aarde, maar ook als door God aan de mensen gegeven.²³

* ἐπιούσιος

Het woord ἐπιούσιος vormt een bekend *crux interpretum*; het komt slechts zeer sporadisch voor en over de herkomst van deze term bestaat onduidelijkheid. Uiteenlopende Latijnse vertalingen als (panem) quotidianum; supersubstantialem; perpetuum en necessarium; venientem en crastinum tonen aan dat ἐπιούσιος van oudsher de vertalers voor grote problemen heeft geplaatst. Het woord is ons enkel bekend uit de broodbede van het onzevader (behalve hier, ook in Lc 11,3 en *Did* 8,2). Tot dusverre is ἐπιούσιος wellicht aangetroffen in enkele buitenbijbelse teksten.²⁴

20. Als tegenpool bijv. Mt 5, 34-35; 6,10; 28,18. Als eenheid vgl. LXX Gn 1,1; Mt 5,18; 11,25; 24,35.

21. Andere plaatsen zijn bijv. Lc 16,17; 2 Pe 3,7.10; Apk 21,1.

22. Bijv. LXX Ex 40,23; Mt 12,4.

23. Bijv. καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς. LXX Ps 77,24; vgl. Ex 16,4; Ps 104,40; Wijsh 16,20; 2 Ezr 19,15 (Neh 9,15); Joh 6 passim.

24. J. Carmignac, *Recherches*, 121-122. Vgl. C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, 292-295. M.-C. Waegeman, *De broodbede in het Onze Vader. Overzicht van enkele verklaringen*

- 1) In een papyrus uit Fayum (Egypte), die in 1889 is gepubliceerd door A.H. Sayce.²⁵ Deze papyrus dateert volgens Sayce uit het einde van de vijfde eeuw nChr en verkeert in zeer slechte staat. De papyrus bevat een uitgavenlijst voor levensmiddelen en huishoudelijke artikelen gedurende een periode van dertien dagen, met aan het einde van elke dag een optelling van de uitgaven. Op die lijst staan volgens Sayce de letters ἐπιουσί. De uitgang [ων] is op grond van de overige genitivi in de uitgavenlijst door Sayce zelf toegevoegd in de betekenis van 'uitgaven voor de(ze) dag'. Die uitgaven bedragen een halve obool, iedere verdere specificatie of context ontbreekt.

In 1925 werd op deze door Preisigke opnieuw uitgegeven papyrus dankzij onder anderen A. Debrunner de aandacht gevestigd.²⁶ Debrunner is de mening toegedaan dat deze papyrus uit dezelfde tijd als de evangeliën stamt. Vervolgens maakten F. Stiebitz en A. Deissmann een vergelijking met een te Pompeï (in zeer slechte staat) aangetroffen inscriptie van vóór 79 nChr, die eveneens een uitgavenlijst van levensmiddelen bevat. Op die lijst figureert het woord *diaria*, dat 'dagelijks rantsoen' betekent. Hieruit leidden zij af dat ἄρτος ἐπιούσιος 'het brood van ons rantsoen' of 'ons rantsoen brood' kan betekenen, een conclusie die op veel kritiek stuitte en door onder anderen G. Dalman, T.G. Shearman en K. Holzinger werd afgewezen. Laatstgenoemde is van oordeel dat met ἐπιούσι[ων] de zeer geringe bijkomende kosten bedoeld moesten zijn die nauwelijks van invloed zijn op de rekening zelf.²⁷

Lange tijd leek deze papyrus, die ooit bewaard werd in het British Museum, verdwenen te zijn en niet meer te achterhalen zodat ook de juistheid van de hier vermelde opvattingen niet meer kon worden nagetrokken.²⁸ Volgens M. Nijman en K.A. Worp bevindt de bewuste papyrus zich echter in de Beinecke Library van de Yale University onder de code 'P. Yale inv. 19'.²⁹ Uit hun onderzoek blijkt dat de lezing van Sayce foutief is en er op de bedoelde plaats geen sprake kan zijn van ιε-ἐπιουσι[ων] C zoals Sayce meende, maar van: 20 ιε-ἐλάου [-- (-οβολ.)] 21 ζ. Dit betekent: 'On the 15th, for oil' [canceled text], 1 "6".³⁰

- 2) In 1941 publiceerde C. Blinkenberg een inscriptie van de acropolis in Lindos op

sinds 1913. Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van Licentiaat in de Godsdienstwetenschappen, Leuven 1977, 19-35.

25. Te vinden in W.M. Flinders Petrie, *Hawara, Biahmu, and Arsinoe*, nr. 245, London 1889, 34.
 26. F. Preisigke, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, Band I, Nr. 5224, Strasbourg 1915, 20.
 27. K. Holzinger, Zur Lösung der epiousios-Frage, in: *Philologische Wochenschrift* 51 (1931) 860-861.
 28. B.M. Metzger: 'This is all the more distressing in view of the possibility that its editor, Sayce, may have misread the papyrus. As Skeat points out in a subsequent letter to the present writer (dated 6th March, 1957), Sayce's 'shortcomings as a decipherer are generally recognized - see, for example, Griffith's balanced obituary notice in *Journal of Egyptian Archaeology* [1933]. Ample examples can be gleaned from almost any of Sayce's publications, for example, the two papyri published by him in 1890 and recently rediscovered by [E.G.] Turner in University College (*Journ. Eg. Arch.* [1952], 132-133)', B.M. Metzger, How Many Times Does 'Epiousios' Occur Outside the Lord's Prayer?, in: *ExpTim* 69 (1957) 52-53, hier: 53.
 29. M. Nijman; K.A. Worp, 'ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ' in a documentary Papyrus?, in: *NovT* 41 (1999, 3) 231-234: 'cf. P. Yale II [ed. S.A. Stephens, 1984], p. xvi' (hier: 233).
 30. M. Nijman; K.A. Worp, 'ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ' in a documentary Papyrus?, 233.

het eiland Rhodos. Het betrof een decreet uit 22 nChr over het bijeenbrengen van gelden voor een fonds voor de publieke eredienst. Dit decreet bevat volgens Blinkenberg de woorden τῷ ἱερεὶ τῆς Ἀθηνᾶς ἐν[ια]υσίῳ. De tussen haakjes staande letters zijn door Blinkenberg zelf toegevoegd. G. Klaffenbach keurde die lezing af op inhoudelijke gronden en stelde een wijziging voor in ἐπ[ι]υσίῳ, 'voor de komende, de volgende priester van Athene', dat wil zeggen de priester die gekozen werd voor het volgende jaar. N. Breitenstein heeft echter vastgesteld dat er geen twijfel over kan bestaan dat de tweede letter een ν is en geen π, waarop B.M. Metzger aantoonde dat ἐνιαυσίῳ, '(de priester) voor een jaar', uitstekend past in de context.³¹

- 3) Holmes en Parsons hebben in hun LXX-uitgave van 1827 in een voetnoot bij 2 Mak 1,8 vermeld dat de term ἐπιουσίου is toegevoegd aan ἄρτους in 'Three Codices Sergii'. W. Foerster schrijft hierover: 'Außerdem hat Sergius Malea in Jerusalem 1773 bei der Rückübersetzung dreier armenischer Codices ins Griechische geschrieben: καὶ προσεθήκαμεν ἡμεῖς τοὺς ἄρτους ἐπιουσίου τῷ κυρίῳ (2 Makk 1,8). Die armenische Vorlage ist nicht bekannt.'³²

Dit verloren gewaande Armeense manuscript, genoemd naar de priester Sergius Malea, is door D.Y. Hadidian in de door hem geraadpleegde *Catalog der armenischen Handschriften* van Jacobus Dashian (Wenen 1895) ontdekt en in 1958 beschreven.³³ Het manuscript beslaat het Oude en het Nieuwe Testament en de Apocryfen. Het Armeense woord voor de in het Grieks vertaalde toevoeging in 2 Mak 1,8 – waarover Hadidian zegt dat deze is 'seen by Priest Malian three times, hence the misnomer "three Codices Sergii"' – correspondeert volgens hem echter niet met de Armeense term voor ἐπιουσίου in het onzevader: 'The truth is that the two words are not the same.'³⁴

Helaas moeten we concluderen dat geen van de boven genoemde buitenbijbelse teksten als vindplaats van ἐπιουσίου in aanmerking kan komen. Al voor Origenes (185-254) was het woord ἐπιούσιος een raadsel:

Tenslotte moet ook overwogen worden wat het woord "epiousios" (immaterieel) betekent. In de eerste plaats moet men weten dat het woord "epiousios" bij niemand van de Grieken voorkomt. Alleen in Matteüs en Lucas. ... Een woord dat lijkt op "epiousios" staat bij Mozes opgetekend en is door God gesproken: "Gij zult Mij zijn een λαὸς περιούσιος" (een uitverkoren volk, Ex. 19,5).³⁵ Beide woorden zijn mijns inziens afgeleid van het woord οὐσία (wezen). Het eerste slaat op het brood dat bijdraagt tot het in stand houden van ons innerlijk wezen. Het tweede duidt het volk aan dat zich bezighoudt met het reëel zijnde en daarmee in connectie staat.³⁶

31. B.M. Metzger, How Many Times Does 'Epiousios' Occur Outside the Lord's Prayer?, 53.

32. W. Foerster, ἐπιούσιος. In: *TWNT*, Band II, voetnoot 4, 587.

33. D.Y. Hadidian, The Meaning of ἐπιούσιος and the Codices Sergii, in: *NTS* 5 (1958-1959) 75-81.

34. D.Y. Hadidian, The Meaning of ἐπιούσιος and the Codices Sergii, 80.

35. In de LXX komt περιούσιος – In: J. Lust e.a., *A Greek Lexicon of the Septuagint*, Part II, 370, weergegeven met 'above and beyond, peculiar, special' – steeds voor in verband met het volk (Ex 19,5; 23,22; Deut. 7,6; 14,2; 26,18), eveneens in het NT (Tit 2,14).

36. Origenes, *De Oratione*, 27,7, ed. J.P. Migne, Volume 11, 509; P. Koetschau, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band I, Leipzig 1899, 366-372; hier in de vertaling van G.J.D. Aalders: Origenes, *Het Gebed*, Kerkvaderteksten met commentaar, 8, Bonheiden 1991, 99. Met het oog op de vergelijking van ἐπιούσιος met περιούσιος moet nog op-

Ook de moderne lexica geven geen eenduidige betekenis van ἐπιουσίος. Ik geef daarvan slechts enkele voorbeelden:

- LSJ kiest voor 'voldoende voor de komende (en daarmee huidige) dag' (ἐπίοῦσα sc. ἡμέρα) of 'voor de dag' (ἐπὶ τὴν οὔσαν sc. ἡμέραν).³⁷

- W. Bauer geeft als mogelijkheden: 1. 'nodig voor het bestaan' (ἐπὶ en οὐσία); 2. 'voor de betreffende [dag]' (ἐπὶ τὴν οὔσαν sc. ἡμέραν); 3. 'voor de volgende' [dag] (ἢ ἐπίοῦσα sc. ἡμέρα, vergelijk ἔπειμι); 4. bij afleiding van ἐπιέναι: a. (het brood van de) 'toekomst' (vergelijk τὸ ἐπὶόν); b. 'erbij komen': 'het erbij behorende brood'; c. 'eerstvolgend', 'komend' (vergelijk ἐπιόν); d. 'komend' in verband met het 'komende' rijk en de 'komende' maaltijd.³⁸

- L&N: 'dagelijks' of 'vandaag'; 'noodzakelijk voor het bestaan', 'datgene wat nodig is voor elke dag', 'voor de volgende dag', 'voor vandaag' of 'voor de toekomst'.³⁹

- Na een uitvoerige bespreking van ἐπιουσίος komt W. Foerster tot de conclusie dat hoewel de juiste afleiding van dit woord niet aan te geven is, de betekenis echter vrijwel zeker luidt: 'Das Brot, *das wir brauchen*, gib uns heute (Tag für Tag)'.⁴⁰

De bovengenoemde vertalingen van ἐπιουσίος zijn afleidingen van 1) het werkwoord ἐπεῖναι of 2) het werkwoord ἐπιέναι.

Ad 1) ἐπιούσιος is afgeleid van het werkwoord ἐπεῖναι

Het werkwoord ἐπεῖναι betekent 'op, boven, bij, aan iets zijn': aanwezig, tegenwoordig zijn; in iemands bezit zijn; ophanden zijn, boven het hoofd hangen; daarbij komen. In temporele zin kan ἐπεῖναι aanduiden: op handen zijn; komen; verder nog: toegevoegd zijn; aangesteld zijn over. Het participium van ἐπεῖναι luidt ἐπὶόν, -οὔσα, -όν. Hierop zijn de beide volgende verklaringen gebaseerd:

a) De herleiding van ἐπιούσιος tot ἐπὶ en οὐσία heeft oude papieren, Origenes gaf aan deze verklaring al de voorkeur en ook het *supersubstantialis* van Hieronymus is een poging tot vertaling van ἐπὶ τὴν οὐσίαν (in Lc 11,3 vertaalt Hiëronymus dezelfde uitdrukking als *quotidianum*). Het woord οὐσία betekent 'vermogen, bezit, eigendom', verder 'zijn, wezen, existentie, substantie' in filosofische betekenis. De prepositie ἐπὶ kan naast de lokale betekenis 'boven' ook een finale betekenis hebben, hetgeen leidt tot de vertaling 'wat nodig is', 'voldoende', 'noodzakelijk voor ons bestaan'. Voor τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον levert dit vertalingen op als 'ons brood voor het bestaan, ons noodzakelijke, nodige brood'. Bij een dergelijke afleiding vindt er echter tegen de verwachting in, geen elisie van de jota voor een klinker plaats (ἐπιούσιος in plaats van ἐπούσιος).⁴¹

gemerkt worden dat de jota van ἐπὶ verdwijnt voor een klinker, die van περί echter niet.

37. LSJ, ἐπιούσιος, 649.

38. W. Bauer, *Wörterbuch*, ἐπιούσιος, kolom 601.

39. L&N, Volume 1, 652 en 654.

40. W. Foerster, ἐπιούσιος. In: *TWNT*, Band II, 595.

41. Vgl. A.J. Hultgren: 'The most important objection to this etymological proposal was stated long ago by J.B. Lightfoot: one should expect an adjective created out of ἐπὶ and οὐσία to appear as ἐπούσιος, not as ἐπιούσιος; i.e., the iota would be elided (...). It has been argued that this expectation is too rigid, but no evidence has been offered to dispute it' (A.J. Hultgren, *The Bread Petition of the Lord's Prayer*, in: *ATHR* Supplement Series, 11 (1990) 41-54, hier 44).

- b) Het is ook mogelijk dat ἐπιούσιος in verband staat met de uitdrukking ἐπὶ τὴν οὐσαν [ἡμέραν], 'voor de huidige dag', 'voor vandaag'. Afhankelijk van de gebedstijd kan het 'brood voor vandaag' of het 'dagelijks brood' vanwege de joodse tijdrekening in geval van het avondgebed ook het 'brood voor morgen' betekenen. Een probleem is dat er geen teksten aan te wijzen zijn waarin de bovenstaande uitdrukking voorkomt zonder het toegevoegde ἡμέραν.⁴² Bovendien telt ook hier het bezwaar van de elisie van de jota die niet plaatsgevonden heeft in ἐπιούσιος. Sommige auteurs tillen hier niet zo zwaar aan en wijzen op uitzonderingen, zoals bijvoorbeeld L. Ramaroson die daarom deze afleiding legitiem noemt.⁴³ Voor niet te verklaren uitzonderingen is er volgens R. ten Kate 'wel weer een andere reden: nl. dat sommige woorden (zoals *epi-elpomai*, *epi-almenos*, *epi-oínios*) alleen in poëzie voorkomen, zodat de jota metri causa gehandhaafd is.'⁴⁴ Het argument dat een substantief eindigend op -ια geen adjectief vormt op -ιος maar op -ωδης of -αιος, kan eveneens met voorbeelden zoals ἐπιθύμιος en ἐπιθυμία weerlegd worden.⁴⁵

In 1979 heeft H. Bourgoin een nieuw voorstel gelanceerd ter verklaring van ἐπιούσιος.⁴⁶ Volgens hem houdt het argument van de niet plaatsgevonden elisie van de jota van ἐπὶ geen steek vanwege het grote verschil tussen normatieve en beschrijvende grammatica's: de laatste registreren feiten die door de eerste worden afgekeurd.⁴⁷ In zijn artikel 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, wijst Bourgoin op de mogelijkheid dat het prefix ἐπὶ een zogeheten *préfix vide* zou kunnen zijn, een loos voorvoegsel zonder semantische inhoud en betekenis dat 'ne change pas la signification du radical auquel il s'accrole'.⁴⁸ Omdat ἐπὶ niet alleen 'op' betekent, maar ook 'met betrekking tot', kan men ἐπιούσιος vertalen als 'met betrekking tot het wezenlijke, het substantiële' of ook 'het wezenlijke, het substantiële' zodat we kunnen spreken over een *préfix vide*.⁴⁹ Het voorstel van Bourgoin berust op de volgende argumenten: 1) Het verschijnsel van loze voorzetsels die de oorspronkelijke betekenis versterken maar geen nieuwe betekenis toevoegen, komt ook in het Grieks voor. Bourgoin noemt als voorbeeld πόλιν φλέγειν en πόλιν ἐπιφλέγειν die beide volgens het woordenboek van Bailly 'brûler une ville' betekenen. 2) Ambrosius en Hiëronymus kozen beiden intuïtief voor de vertaling *panis*

42. Volgens J. Carmignac komt de term eenmaal voor bij Sophocles (*Recherches*, 132).

43. L. Ramaroson, "Notre part de nourriture" (Mt 6,11), in: *ScEs* 43 (1991,1) 87-115, hier: 95-96. Voor meer voorbeelden zie J. Carmignac, *Recherches*, 128-129.

44. R. ten Kate, Geef ons heden ons 'dagelijks' brood. *Epiousios*: een crux interpretum, in: *NedTT* 32 (1978) 125-139, hier: 128.

45. Voor meer voorbeelden, zie J. Carmignac, *Recherches*, 129.

46. H. Bourgoin, 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, in: *Bib* 60 (1979) 91-96.

47. H. Bourgoin, 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, 92.

48. H. Bourgoin, 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, 94.

49. Vgl. J. Carmignac: 'on aboutit à définir *epiousios* comme "ce qui concerne notre existence" tout comme ἐπιδόριος (de δόριον, "souper") signifie "qui concerne le souper", ἐπιχειράλιος (de κεφαλή, tête) signifie "qui concerne la tête", ἐπιλήνιος (de ληνός, "pressoir") signifie "qui concerne le pressoir" et ἐπιτάφιος (de τάφος, "tombe") signifie "qui concerne la tombe". cette solution est admissible au point de vue philologique et elle était déjà soutenue par plusieurs Pères de l'Église. Elle a recueilli depuis un certain nombre de suffrages' (J. Carmignac, *Recherches*, 130).

substantialis, waarbij ἐπί onvertaald is gebleven.⁵⁰ 3) Daar οὐσίος ook enkel suffix kan zijn ter aanduiding van een adjectief zonder eigen betekenis (vergelijk γερούσιος), ligt het niet zonder meer voor de hand dat het een adjectief is van οὐσία. Daarom is een loos voorvoegsel noodzakelijk om οὐσίος een autonome status te geven, waarvoor ἐπί bij uitstek geschikt is. Bourgoïn stelt de volgende vertalingen voor: 'Mt: "notre pain, le pain essentiel, donne-le nous aujourd'hui"; Lc: "notre pain, le pain essentiel, donne-le nous chaque jour"', terwijl *le pain substantiel* of *pain de vie* eveneens voor hem aanvaardbaar zijn. Zijn artikel sluit af met de woorden dat het gaat om een 'pain divin pour la vie éternelle.'⁵¹

Bourgoïn schaaft zich met deze vertaling bij degenen die ἐπιούσιος beschouwen als een afleiding van ἐπί en οὐσία ondanks het probleem van de niet-elisie. Ook in het voorstel van Bourgoïn blijft dit probleem onopgelost.⁵² Met betrekking tot het tweede argument van Bourgoïn merk ik op dat dit enkel een gezagsargument is en dat Hiëronymus in Mt 6,11 niet kiest voor *panis substantialis* maar voor *panis supersubstantialis*.

Ad 2) ἐπιούσιος is afgeleid van het werkwoord ἐπιέναι.

Het werkwoord ἐπιέναι betekent: (naar iemand, iets) toekomen, komen tot, naderen; in vijandige zin: aanvallen; (temporeel) komen na, volgen; gaan over, oversteken, bezoeken; nadenken. Het participium van ἐπιέναι luidt: ἐπιών, ἐπιούσα, ἐπὶόν; τὰ ἐπὶόντα zijn de dingen of de gebeurtenissen die volgen.

Binnen het idee dat ἐπιούσιος is afgeleid van ἐπιέναι kunnen we twee mogelijkheden onderscheiden.

- a) ἐπιούσιος is afgeleid van het mannelijk of onzijdig participium praesens van ἐπιέναι.

Dat het adjectief ἐπιούσιος is afgeleid van het participium ἐπιών, is zonder meer mogelijk (de genitief ἐπ-ιοντος + -σιος wordt ἐπ-ιοντσιος en vandaaruit ἐπιούσιος). Dit voorstel leidt tot vertalingen als 'regelmatig komend; toekomstig; erbij komend'. In de vertaling '(het brood van de) toekomst', 'komend', met het oog op het 'komende' rijk en de 'komende' maaltijd, krijgt het brood waar de wij-figuur om bidt, een eschatologische betekenis. Het brood van de toekomst willen de bidders dan nu al ('vandaag'), ontvangen.

- b) De tweede mogelijkheid is dat ἐπιούσιος is afgeleid van het gesubstantiveerd vrouwelijk participium ἐπιούσα. Deze keuze valt te overwegen op grond van de vaste uitdrukking ἡ ἐπιούσα ἡμέρα ('de volgende dag'), vaak kortweg ἡ ἐπιούσα.⁵³ Deze uitdrukking komt in het Nieuwe Testament alleen voor in het

50. H. Bourgoïn tekent aan: 'Ambroise, *Des Sacrements* 5, 24; Jérôme, *Commentaire sur Ézéchiel* 18,5-9' (H. Bourgoïn, 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, 96, voetmoot 7).

51. H. Bourgoïn, 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, 96.

52. Vgl. L. Ramaroson: 'La plupart du temps, *epi* est tacitement tenu pour insignifiant; on se rappelle sans doute que souvent, dans la *koinè*, préfixe et préverbe n'ajoutent rien au mot au point de vue idée. Une fois le *epi* de *epiousios* est qualifié d' "explétif"; une autre fois il est décrit comme "un préfixe vide"' (L. Ramaroson, "Notre part de nourriture" (Mt 6,11), 96).

53. Voor een beschouwing over deze uitdrukking, zie C. Hemer, ἐπιούσιος, in: *JSNT* 22 (1984) 91-94.

boek Handelingen, in totaal viermaal, waarvan driemaal in de afgekorte vorm.⁵⁴ Toegepast op ἐπιούσιος in het onzevader luidt de vertaling: 'komend', 'naderend', 'volgend', 'dat wat komt', 'de toekomst', 'morgen'. Vanwege de joodse tijdrekening kan, afhankelijk van de gebedstijd, het 'brood voor morgen of voor de volgende dag' in geval van het ochtendgebed ook het 'brood voor vandaag' betekenen. Of in de woorden van C. Hemer: 'The difference is rather a matter of perspective than substance: 'tomorrow' in the evening or in narrative of the events of successive days, 'today' from the morning perspective. There is no difficulty in substantiating the possibility that it may refer to the same day.'⁵⁵ De vertaling van de broodbede in Mt 6,11 zou dan luiden: ons brood van morgen, ons toekomstig brood, ons brood van vandaag, ons dagelijks brood: geef het ons vandaag.

De onder a) en b) genoemde afleidingen verschillen qua betekenis nauwelijks van elkaar.

Hoewel Origenes besloot tot de onder 1) genoemde afleiding, onderkende hij ook mogelijkheid 2): 'Maar iemand zal zeggen dat het woord ἐπιούσιος afgeleid is van het werkwoord ἐπιέναι (naderen), dus wordt ons opgedragen te bidden om het brood dat behoort bij het toekomstige leven, zodat God bij voorbaat vandaag al het brood geeft dat ons als het ware pas morgen gegeven zou worden. Vandaag moet dan opgevat worden als het leven in de tegenwoordige tijd en morgen als het toekomstige leven. Maar mijn eerder genoemde opvatting is naar mijn oordeel beter.'⁵⁶ Deze uitspraak toont aan dat Origenes de afleiding van ἐπιέναι niet op etymologische gronden afwijst maar om inhoudelijke redenen.⁵⁷

In deze fase van mijn onderzoek kan ik geen uitspraak doen over de betekenis van ἐπιούσιος in de broodbede. Wel gaat mijn voorkeur uit naar een afleiding van dit woord van ἐπιέναι en niet van ἐπεῖναι vanwege de hier optredende problematiek van de elisie van de jota. Uit het voorafgaande blijkt echter ook dat een keuze voor de afleiding van het werkwoord ἐπιέναι alléén niet voldoende is. Voor een passende vertaling is allereerst een nader onderzoek van de context van ἐπιούσιος in Mt 6,11 noodzakelijk. Dat zal gebeuren in § 2 van dit hoofdstuk.

* δίδωμι

Het zowel in buitenbijbelse als bijbelse literatuur zeer gangbare werkwoord δίδωμι heeft als grondbetekenis (vrijwillig) 'geven': schenken, aanbieden, overhandigen, verlenen etcetera. Dit woord wordt gebruikt als aanduiding voor 'geven' van mensen onderling, voor geven/offeren van mensen aan God/goden en omgekeerd: voor het geven van God/ goden aan de mensen. In de betekenis van 'veroorzaken', 'doen gebeuren', komt δίδωμι eveneens voor, vaak in verband met natuurlijke gebeurtenissen

54. Hand 7,26; 16,11; 20,15; 21,18. Vgl. Hand. 23,11: τῇ δὲ ἐπιούσῃ νύκτι.

55. C. Hemer, ἐπιούσιος, 82-83.

56. Origenes, *De Oratione*, 27,13, hier in de vertaling van G.J.D. Aalders: Origenes, *Het Gebed*, 104.

57. C. Hemer: 'but Origen rejects not the etymology, but a spiritualized construing of the implied reference to 'tomorrow', an interpretation of which he is clearly aware' (C. Hemer, ἐπιούσιος, 89).

als het weer.⁵⁸ In geldzaken luidt de betekenis van δίδωμι gewoonlijk 'betalen', 'lenen'.

* σήμερον

Het adverbium σήμερον komt zowel in buitenbijbelse als bijbelse literatuur voor en wordt vertaald als 'vandaag'. Het geeft een bepaalde tijdslimiet aan en staat in relatie met andere tijdseenheden (bijvoorbeeld met morgen of met gisteren). Voor een juist begrip is het belangrijk dat de joodse dag niet bij zonsopgang maar bij zons-*ondergang* begint.

Matteüs 6,12a

* ἀφίημι

Dit zowel in buitenbijbelse als bijbelse geschriften veel voorkomende woord heeft als grondbetekenis 'wegzenden': (weg) laten gaan, laten varen, verlaten, in de steek laten, achterlaten, opgeven. Het is van toepassing op personen en op zaken (bijvoorbeeld in verband met het afschieten van pijlen en projectielen). In juridisch taalgebruik komt ἀφίημι voor in de zin van iemand 'ontheyen' van zijn verplichtingen (ten aanzien van een ambt, huwelijk, schuldenlast, straf). Vandaar vertalingen als 'verstoten', 'scheiden' of 'vrijspreken' van een aanklacht en 'kwijschelden' van een schuld of lening, 'vergeven' van (morele) schulden, zonden. In dit laatste geval kunnen zowel God als mensen het subject van ἀφίημι zijn (LXX Gn 50,17-20; Dt 15,2; Sir 28,2; Mt 18,35). Gevolgd door een infinitivus kan ἀφίημι 'toelaten' of 'veroorloven' betekenen.⁵⁹

* ὀφείλημα

Het woord ὀφείλημα staat in verband met het regelmatig voorkomende werkwoord ὀφείλω dat gewoonlijk de betekenis heeft van 'schuldig zijn'. Dit 'schuldig zijn' is in de eerste plaats een kwestie van financiële aard in verband met bijvoorbeeld achterstallige betalingen, vandaar vertalingen als 'moeten betalen': verschuldigd zijn, verplicht zijn, moeten. Daarnaast kan ὀφείλω zowel in bijbelse als buitenbijbelse literatuur ook een morele schuld betreffen en 'overtreden' of 'zondigen' betekenen. Het van dit werkwoord afgeleide substantief ὀφείλημα betekent datgene wat men schuldig is tegenover mensen: 'schuld' van financiële of morele aard, 'verplichting'; wanneer ὀφείλημα in verband met God wordt gebruikt, is de betekenis 'overtreding' of 'zonde'. Het woord komt niet vaak voor. In de Septuaginta heeft het steeds een financiële betekenis.⁶⁰

58. Bijv. Mt 24,29; Jak 5,18.

59. H. Vorländer vat de betekenis van ἀφίημι als volgt samen: 'since Homer it means the voluntary release of a person or thing over which one has legal or actual control' (H. Vorländer, ἀφίημι. In: *NIDNTT*, Volume 1, 697-703, hier: 697).

60. Vgl. Dt 24,10²; 1 Ezr 3,20 (hier zou eventueel ook een morele schuld bedoeld kunnen zijn, maar meer voor de hand ligt een schuld van financiële aard); 1 Mak 15,8. ὀφείλημα komt in het NT behalve in Mt 6,12 alleen nog in Rom 4,4 voor.

*Matteüs 6,12b*** ὀφειλέτης*

Evenals het bovengenoemde ὀφείλημα staat dit woord in verband met het werkwoord ὀφείλω. Daarvan afgeleid betekent ὀφειλέτης 'iemand die moet', 'die verplicht is om' en 'schuldenaar'.⁶¹ Ook hier bestaat het onderscheid tussen een schuld van financiële of morele aard tegenover mensen, terwijl er daarnaast ook sprake kan zijn van een morele schuld tegenover God als gevolg van zonden. In de Septuaginta komt dit woord niet voor.

*Matteüs 6,13a*** εἰσφέρω*

Het verbum εἰσφέρω is een gangbaar woord in zowel buitenbijbelse als bijbelse literatuur met als grondbetekenis: 'inbrengen', 'binnenbrengen'. Verder kan εἰσφέρω vertaald worden als '(geld) bijdragen', '(belasting) betalen' of als 'invoeren' (in verband met gebruiken of maatregelen).⁶²

** πειρασμός*

Het woord πειρασμός komt nauwelijks voor in buitenbijbels taalgebruik. Het staat in verband met het werkwoord πειράζω, dat ook in buitenbijbelse geschriften regelmatig aangetroffen wordt en dat 'pogen', 'proberen', 'onderzoeken' betekent. Verder betekent πειράζω 'op de proef stellen', 'toetsen', 'beproeven' in zowel positieve als negatieve zin. In het laatste geval is een vertaling mogelijk als 'verleiden' of 'bekoren'. Steeds gaat πειράζω gepaard met onzekerheid aangaande de afloop.

Bovenstaande betekenissen vinden we ook terug in het substantief πειρασμός: in algemene zin wordt dit woord vertaald als 'poging', 'toetsing'; daarnaast als 'beproeving', 'verleiding', 'bekoring'. Het woord πειρασμός kan een eschatologische betekenis hebben, maar noodzakelijk is dit niet; men kan evenzeer denken aan een actuele beproeving (bijvoorbeeld Mt 26,41). Evenals het verbum πειράζω is πειρασμός een ambigu woord omdat hetgeen door deze woorden wordt uitgedrukt zowel een positieve als negatieve afloop kan hebben.⁶³

*Matteüs 6,13b*** ῥύομαι*

Het werkwoord ῥύομαι komt zowel in buitenbijbelse als bijbelse literatuur (vooral in de Septuaginta) voor.⁶⁴ De grondbetekenis luidt: 'behoeden', 'beschermen'; 'bewaren', 'handhaven'; 'tegenhouden'; 'redden', 'bevrijden', 'verlossen'. Dit woord

61. ὀφειλέτης komt in het NT behalve in Mt 6,12 nog voor in Mt 18,24; Lc 13,4; Rom 1,14; 8,12; 15,27 en Gal 5,3.

62. J. Moulton en G. Milligan noemen als voorbeeld ἐὰν τὰ ὀφειλόμενα ἐπὶ σὺντηνχθῇ, 'if the debts are paid' en εἰσφερόμενος εἰς τὰ κοινά, 'contributing to the common fund' (J. Moulton; G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 189).

63. Vgl. W. Popkes: 'Objektiv stellt der πειρασμός (...) eine Gefährdung dar, vom rechten Weg abzu-
kommen. Subjektiv wird die Bedrohung teils eher als Anlaß zur Sorge (Gottes Hilfe ist nötig, Bitte
um Bewährung), teils eher als Ansporn (Gelegenheit zur Bewährung) empfunden' (W. Popkes,
πειράζω. In: *EWNT*, 153). Vgl. LXX Ex 17,7.

64. In het NT 17 maal, waarvan slechts 3 maal in de evangeliën (Mt 6,13; 27,43; Lc 1,74).

kan betrekking hebben op God/goden en mensen, maar ook op steden, een land, voorwerpen (bijvoorbeeld een helm of een wapenuitrusting).

* πονηρός

Het woord πονηρός komt als adjectief of substantief zowel in buitenbijbelse als bijbelse literatuur voor. Als *adjectief* kan het een fysieke gesteltenis aangeven als gevolg van hard werken of lijden: 'lijdend, ziek, ongelukkig'; met betrekking tot zaken luidt de vertaling 'schadelijk, pijnlijk, lastig'. Een verdere betekenis van πονηρός is 'slecht, nutteloos, onbruikbaar, gevaarlijk'. In morele zin betekent πονηρός 'slecht, laag, waardeloos'.

De *substantieven* ὁ πονηρός en τὸ πονηρόν hebben voornamelijk een morele betekenis: ὁ πονηρός betekent de slechte mens: 'booswicht, slechterik', maar ook: 'de duivel, de boze' en τὸ πονηρόν het 'kwaad'. Zuiver grammaticaal gezien, is ἀπὸ τοῦ πονηροῦ in Mt 6,13b ambigu. Hier kan zowel ὁ πονηρός als τὸ πονηρόν bedoeld zijn.⁶⁵

§ 2 DE SEMANTISCHE CONFIGURATIE VAN HET ONZEVADER

In deze paragraaf wordt de connotatieve betekenis van alle woorden uit het onzevader systematisch onderzocht. Daarbij staat de vraag centraal welk surplus aan betekenis de gebruikte woorden krijgen doordat ze in *dé* tekst met elkaar zijn samengevoegd.

Teneinde de connotatieve aspecten op het spoor te komen, wordt nagegaan welke clusters zich in de tekst aftekenen. Welke woorden kunnen met elkaar worden verbonden omdat ze bepaalde semantische eigenschappen met elkaar gemeen hebben? Wellicht maakt deze clustering het mogelijk om bepaalde betekenislijnen en hun onderlinge relatie bloot te leggen. Getracht wordt om ook aan de beide duistere woorden ἐπιούσιος in Mt 6,11 en πειρασμός in Mt 6,13 een eigen passende plaats te geven.

Connotatieve aspecten van de woorden uit het onzevader

Matteüs 6,9b

πατήρ verbonden met het pronomen ἡμῶν

Het woord πατήρ (hier in de vocativus πάτερ), is verbonden met het pronomen ἡμῶν (eerste persoon pluralis). Dit geeft aan dat het hier niet om een willekeurige vader gaat van wie de kinderen onbekend zijn, noch om een vader die door één enkel iemand kan worden geclaimd. Uit de lexicografische analyse van πατήρ is gebleken dat dit woord een relationele term is; 'onze vader' impliceert onder meer een vader-kind(eren)-relatie. De uitdrukking 'onze vader' is net als 'vader' niet uitsluitend voor God gereserveerd in de evangeliën. Zo spreekt Joh 8,39 over ὁ πατήρ ἡμῶν 'Ἀβραάμ ἐστίν' ('onze vader is Abraham') of Mc 11,10 over βασιλεία τοῦ πατρὸς

65. Voor een beargumenteerde keuze, zie § 2 van dit hoofdstuk.

ἡμῶν Δαυὶδ ('het koninkrijk van onze vader David').⁶⁶ Volgens S.E. Porter geven de pronomina personalia bezit of origine aan.⁶⁷ In Mt 6,9b zijn de bidders aan het woord en ligt de nadruk op origine en niet op bezit.⁶⁸ 'Origine' moet niet in biologische betekenis worden opgevat daar 'vader' hier een metafoor is en dient om de relatie tussen God en de bidders te verhelderen. Tegelijkertijd geeft dit pronomen aan dat er naast de verticale relatie met betrekking tot de 'vader' een onderlinge horizontale relatie bestaat als die van broeders en zusters tussen allen die deze woorden uitspreken.

De prepositie ἐν verbonden met τοῖς οὐρανοῖς

Deze veelvoorkomende prepositie heeft een lange reeks van betekenissen (onder meer in locatieve, temporele of instrumentale zin). Volgens Porter is de grondbetekenis van ἐν (gevolgd door een dativus) 'in' or 'in the realm of'.⁶⁹ Van de daarvan afgeleide betekenissen komt in dit geval de locatieve betekenis van ἐν in aanmerking op grond van de vaststelling in de vorige paragraaf dat οὐρανός een ruimtelijke term is die als pluralis vaak verwijst naar de woon- en verblijfplaats van God of ook naar God zelf.

πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Het lidwoord ὁ bepaalt πάτερ ἡμῶν nader als ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς en geeft 'onze vader' een bepaalde kwalificatie. Dit impliceert dat weliswaar iemand anders 'onze vader' kan zijn, maar dat die niet in de hemelen is. Er bestaat een incongruentie tussen 'onze Vader in de hemelen' en een aardse vader. In § 1 is geconstateerd dat het woord πατήρ ook als beeld voor God wordt gebruikt. Tezamen met de toevoeging ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (pluralis) kan het niet anders of met die vader is God bedoeld. God krijgt hier de trekken van een vader. Hoewel deze vader zich in de hemelen bevindt, is hij desondanks bereikbaar voor wie op aarde vertoeft, want door middel van gebed is communicatie mogelijk.

Op grond van de imperativi in de navolgende beden zijn deze alle gericht tot 'onze Vader in de hemelen'. Zoals een aardse vader zijn kind liefheeft, voedt, beschermt en onderwijst, zo geldt dit alles ook voor de hier bedoelde Vader. De context in 6,9c-13b zal aantonen waarin deze Vader zich – behalve door de reeds

66. Πατήρ ἡμῶν komt in totaal 28 keer voor in het NT; met uitzondering van Hebr 12,9 staat πατήρ steeds in de singularis. In de evangeliën wordt God alleen in Mt 6,9b aangeduid als 'onze Vader' (overigens ook alleen hier in de vocativus), terwijl dit in de overige geschriften nog 15 keer voorkomt (met uitzondering van 1 Tess 3,11.13 en 2 Tess 2,16 steeds aan het begin of het einde [alleen Fil 4,20] van de brieven). Behalve God (Mt 6,9; Rom 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3.4; Ef 1,2; Fil 1,2; 4,20; Kol 1,2; 1 Tes 1,3; 3,11.13; 2 Tes 1,1[.2]; 2,16; Film 1,3) kan πατήρ ἡμῶν in het NT ook Abraham aanduiden (Lc 1,73; Joh 8,39.53; Hand 7,2; Rom 4,12. 16; Jak 2,21), verder David (Mc 11,10; Hand 4,25), Jakob (Joh 4,12), Isaak (Rom 9,10) en vaders in het algemeen (Hebr 12,9).

67. S.E. Porter: 'The genitive form of the personal pronoun is often used in predicate position for possession or origin. It is used more widely than the possessive pronoun'. Als voorbeeld noemt Porter onder meer Mt 6,6.8 (ὁ πατήρ + σου / ἡμῶν) en 2 Kor 1,18 (ὁ λόγος ἡμῶν), S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 130.

68. Een vader beschouwt zijn kinderen min of meer als zijn bezit: 'Wanneer iemand zijn dochter verkoopt als slavin' (Ex 21,7).

69. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 156.

genoemde andere locatie – onderscheidt van een aardse vader. Wel is nu al duidelijk dat woorden als de Naam, het koninkrijk en de wil op een speciale manier worden ingekleurd, juist omdat zij verwijzen naar die Vader in de hemelen. De Vader in de hemelen is een koning wiens wil moet worden gerealiseerd. Zo wordt πατήρ in de volgende drie beden nader ingekleurd en dit geldt ook voor 6,11-13.

Matteüs 6,9c

τὸ ὄνομά verbunden met het pronomen σου

In dit vers wordt de naam (τὸ ὄνομά) gevolgd door het pronomen σου, waardoor deze bepaald is als de naam van de aangesprokene, de Vader in de hemelen. Waarschijnlijk heeft het lidwoord τό hier demonstratieve betekenis in de zin van *deze* naam van u, namelijk die van ‘onze Vader’.⁷⁰ Uit het lexicografisch onderzoek van τὸ ὄνομά bleek dat dit woord de drager van de naam zelf aan kan duiden. In dit geval gaat het om de Naam van ‘onze Vader in de hemelen’, om de Naam van God, kortweg om God, hier speciaal ‘Vader’ genoemd.

ἀγιάζω verbunden met τὸ ὄνομά σου

De clustering van het werkwoord heiligen (ἀγιάζω) met τὸ ὄνομά σου treffen we in het Nieuwe Testament alleen hier aan en op de parallelle plaats in Lc 11,2.⁷¹ Wel komt deze clustering (met pronomen) een aantal malen voor in de LXX. De hier gebruikte imperativus aoristus is een passieve vorm (derde persoon singularis) waarbij de handelende persoon of de zaak die iets bewerkt, gewoonlijk aangeduid door ὑπο of διὰ (beide gevolgd door een genitivus) of ἐν (gevolgd door een dativus), ontbreekt. Dit roept de vraag op wie geacht wordt de Naam te heiligen. Is er sprake van een zogeheten passivum divinum ter vermijding van het gebruik van de Godsnaam en behoort dit daarom tot de taak van God zelf?⁷² Of is dit een opdracht die de wijfiguur op zich neemt door de wil van God te doen? Of is de heiliging van de Naam juist door de passieve werkwoordsvorm en het ontbreken van een prepositie een zaak van God én mensen?⁷³ Vanuit de Hebreeuwse en Griekse Bijbel (LXX) weten we dat

70. S.E. Porter noemt Hand 17,28 (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑομέν) als voorbeeld van een demonstratief gebruik van het lidwoord (S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 106). Vgl. W. Grundmann: ‘Dadurch aber, daß Vater die einzige Anrede an Gott bleibt, wird festgehalten, was Jesu grundsätzliche Botschaft ist: Gottes Name, der sein Für-uns-Sein ausspricht, ist allein: Vater’ (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971², 199). W. Fenske: ‘Daß Jesus die Heiligung des Vaternamens (!) wichtig war und nicht die Heiligung des Gottesnamens allgemein, ist mE mit Hensler 1909, 27f, Lohmeyer 1962⁵, 55 gegen Gnllka 1986, 218 zu betonen und bedeutet also nicht allein, daß “Gottes Gottheit zur vollen Geltung kommen möge” (Thüsing 1978, 317; Fiebig 1927, 67), sondern daß Gott als Vater geheiligt werde bzw sich heiligen möge’ (W. Fenske, ‘Und wenn ihr betet ...’ (Mt. 6,5), 241-242).

71. Vgl. 1 Kor 6,11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

72. Vgl. BDR: ‘Es [het onpersoonlijke passivum YAS] dient vor allem als Umschreibung des Gottesnamens’ (BDR, § 130). C. Macholz toont aan dat deze passieve formuleringen al in het OT aanwezig zijn en niet uit de apocalyptiek stammen maar uit de ‘hofstijl’, de wijze waarop door of tot de koning werd gesproken: ‘Das “Passivum divinum” ist ursprünglich ein “Passivum regium” ’ (C. Macholz, *Das “Passivum divinum”, seine Anfänge im Alten Testament und der “Hofstil”, in: ZNW* 81 (1990) 247-253, hier: 253).

73. S.E. Porter is terughoudend met betrekking tot het zogeheten passivum divinum: ‘Some posit that

God zijn Naam heiligt (Lv 10,3; Ez 36,20-23), het volk Israël de Naam (ont-)heiligt (Ex 20,7; Lv 22,32; Jes 29,23) en dat er ook sprake is van 'samenwerking' tussen God en zijn volk.

B. Gerhardsson stelt de vraag waarom er in de eerste drie beden van het onzevader geen actieve werkwoordsvorm staat zoals in de tweede strofe. Niet alleen gaat het in de eerste strofe om zaken die God zelf betreffen, maar het gebruik van de imperativus derde persoon laat volgens Gerhardsson eerder toe dat Gods machtige werken een respons van de mensen vragen.⁷⁴ U. Luz is voorstander van een 'open duiding' (dat wil zeggen God én mensen heiligen de Naam) en wijst op de Schrift en op joodse gebeden zoals het Kaddisj, waarin vaak mensen alleen of God én mensen tezamen de Naam heiligen. De heiliging van de Naam is bovendien een gebruikelijke uitdrukking voor het doen van de geboden met als hoogtepunt het martelaarschap.⁷⁵ R. Feldmeier meent dat in Mt 6,9c mensen hoogstens indirect betrokken zijn bij de heiliging van de Naam, omdat alleen de Naam, God zelf, grammaticaal onderwerp is van deze bede.⁷⁶ Hoewel de redenering van Feldmeier grammaticaal gezien juist is, is het ook waar dat bidders de Vader niet kunnen vragen om zijn Naam te heiligen wanneer zij zelf het tegendeel doen. Dit geldt ook voor de andere beden, zoals met name uit de tweede zin van de bede om vergeving blijkt. Een argument dat ook mensen betrokken zijn bij de heiliging van de Naam is daarom gelegen in de bede in 6,10b, waar de wij-figuur belijdt hetzelfde te willen als wat de Vader wil.⁷⁷ Achter deze bede ligt mogelijk ook de joodse visie ten aanzien van de samenwerking tussen God en mens ter voltooiing van de schepping (vergelijk Mt 5,48; 18,33). Daarom kan men moeilijk veronderstellen dat het in Mt 6,9 om een passivum divinum zou handelen. Dit betekent dat de heiliging van de Naam geen vrome wens is die alleen door God vervuld kan worden, maar dat deze bede de ethische connotatie heeft dat ook de bidders de Naam dienen te heiligen.⁷⁸

there are instances, especially in the Gospels, where the unspecified agent is implied to be God. This is referred to as the 'divine or theological passive'. Scholarly speculation is that direct reference to God was avoided out of reverence and respect, although the relatively frequent mention of God in the Gospels minimizes this rationale' (S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 65).

74. B. Gerhardsson, *The Matthaean Version of the Lord's Prayer (Matt 6:9b-13): Some Observations*. In: *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, ed. W.C. Weinrich, Volume 1, Macon 1984, 212-213.
75. U. Luz: 'Fazit: All das spricht für eine "offene" Deutung. Die Bitte ist so allgemein und knapp formuliert, daß sie sowohl an ein Handeln des Menschen als auch an ein Handeln Gottes zu denken erlaubt. Die Mehrzahl der Parallelen deutet allerdings in erstere Richtung, so daß das ethische Moment auf keinen Fall ausgeschlossen werden darf. Nur für eine exklusiv eschatologische Deutung der Bitte gibt es keine Argumente' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 343-344). Voor meer informatie, zie hoofdstuk 10 van dit boek.
76. R. Feldmeier, *Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt*, Göttingen 1998, 61.
77. Vgl. A. Wouters: '... daß eine ausschließliche Deutung der Bitte auf die Heiligung des Namens Gottes durch Gott selbst nicht zulässig ist. So sehr Gott um Heiligung seines Namens gebeten wird, der Mensch kann und soll diese Heiligung ebenfalls vollziehen, und jede Bitte um Gottes Handeln schließt das Handeln des Menschen mit ein. Eine exklusiv eschatologische Deutung unter Ausschluß jeglichen Handelns seitens des Menschen ist abzulehnen' (A. Wouters, "... wer den Willen meines Vaters tut". *Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium*, Regensburg 1992, 191-192).
78. Tegen H. Strack; P. Billerbeck: '... auch die drei ersten Sätze: „Geheiligt werde dein Name; dein Reich komme; dein Wille geschehe auch auf Erden wie im Himmel“ sind keine G e l ö b n i s s e =

Matteüs 6,10a

ἡ βασιλεία verbonden met het pronomen σου

Het lidwoord ἡ heeft hier waarschijnlijk evenals in de voorafgaande bede demonstratieve betekenis: *dat* koninkrijk/koningschap van u. Door de clustering met σου is het duidelijk dat het hier niet om een werelds koningschap gaat, maar om ἡ βασιλεία van de Vader in de hemelen, in Mt vaak ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (en soms βασιλεία τοῦ θεοῦ) genoemd. Βασιλεία σου kan in ruimtelijke zin als koninkrijk worden opgevat, maar zeker ook in de meer dynamische betekenis van ‘koning-schap’ of ‘heerschappij’.

ἔρχομαι verbonden met ἡ βασιλεία σου

‘Uw koninkrijk/koningschap’ is hier verbonden met een werkwoord van beweging zodat er sprake is van dynamiek. De vorm ἐλθέτω komt alleen hier voor en op de parallelle plaats bij Lucas (11,2) en is toekomstgericht. Deze verbinding spreekt tegelijkertijd een ‘er (nog) niet zijn’ en een verlangen naar de realisatie van Gods βασιλεία op *aarde* uit.⁷⁹ Het gaat hier niet om een bepaald land of gebied maar om heel de aarde. Hoe dit moet gebeuren en wat Gods βασιλεία precies inhoudt, zal uit de literaire context van het onzevader moeten blijken. Waarschijnlijk maakt de vervulling van de bedes in 6,9c-10b en 6,11-13 deel uit van de verwerkelijking van Gods βασιλεία op aarde.

Matteüs 6,10b

τὸ θέλημά verbonden met het pronomen σου

Ook hier heeft het lidwoord τὸ waarschijnlijk demonstratieve betekenis. In dit vers wordt τὸ θέλημά gevolgd door het pronomen σου, waardoor dit woord de wil van de Vader in de hemelen aanduidt.

γίγνομαι of γίνομαι verbonden met τὸ θέλημά σου

In dit vers staat opnieuw een imperativus aoristus derde persoon singularis waarbij het – afhankelijk van de interpretatie van deze imperativus (al dan niet een passivum divinum) – uitsluitend de taak van God, van de wij-figuur of van God én de wij-figuur is om ervoor te zorgen dat de wil, het verlangen of het plan van God ten uitvoer wordt gebracht. Het is Gods wil dat zijn ‘wil’ geschiedt, dat zijn Naam wordt geheiligd, dat zijn koninkrijk komt. De wij-figuur sluit zich in dit gebed aan bij de wil van de Vader, hij geeft er blijk van hetzelfde te willen als de Vader.⁸⁰ Daarom is er ook in deze bede sprake van een samenspel tussen God en de wij-figuur om te

wir wollen deinen Namen heiligen usw., auch keine Gebetswünsche = möge dein Name geheiligt werden usw., sondern wirkliche Bitten, die an Gott gerichtet sind u. deren Erfüllung von Gott erwartet wird’ (H. Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, 408).

79. Vgl. Re 8,23; 1 Sam 8; Jes 52,7.

80. Vgl. A. Wouters: ‘Indem Gott seinen Willen verwirklicht, soll er seine Herrschaft überall auf der Welt durchsetzen und damit das Heil der Menschen wirken. Dies aber nicht nur dergestalt, daß Gott der allein Handelnde wäre und nur er das Heil für die Menschen heraufführen soll, sondern die Bitte um das Geschehen des Vaterwillens schließt auch hier die Tätigkeit des Menschen mit ein. Dennoch bleibt im Kontext des Gebetes Gott Subjekt der Realisierung seines Willens’ (A. Wouters, “... wer den Willen meines Vaters tut”, 183).

zorgen dat Gods wil wordt gerealiseerd. Daarbij heeft γενηθήτω τὸ θέλημά σου naast de ethische connotatie tevens die van vertrouwen dat het geschieden van de wil van de Vader goed is voor de wij-figuur.⁸¹

Matteüs 6,10c

ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς

Het is de vraag of het door ὥς ingeleide zinsdeel uitsluitend betrekking heeft op het voorafgaande vers of op 6,9c-10b. Op grond van de parallelle opbouw van deze drie verzen mag men ervan uitgaan dat 6,10c gericht is op elk van deze verzen, zodat zij met elkaar in verband staan en een geheel vormen. De conjunctie ὥς komt vaak voor als verbinding tussen vergelijkende zinsdelen of zinnen; de combinatie ὥς ... καὶ heeft hier vergelijkende betekenis. De preposities ἐν en ἐπὶ hebben hier beide locatieve betekenis.

In de vaststaande uitdrukking 'hemel en aarde' is οὐρανός de tegenpool van γῆ ('aarde'), omdat in de hemel de heiliging van Gods Naam, de komst van het koninkrijk en de wil van God al gerealiseerd zijn en op de aarde nog niet. Tegelijkertijd vormen hemel en aarde elkaar aanvullende, complementerende begrippen, daar de hemel fungeert als blauwdruk voor de aarde. De bede is gericht op een te realiseren harmonie tussen aarde (gebrokenheid) en hemel (heelheid), op een afstemming van de aarde op de hemel. Die connotatie moet bij elk van de voorafgaande beden mede bedacht worden. Hemel en aarde tezamen zouden uitdrukingsvorm moeten zijn van de heerschappij van God.

Matteüs 6,11

τὸν ἄρτον verbonden met het pronomen ἡμῶν en met τὸν ἐπιούσιον

In dit vers vindt een omslag plaats: het gebed is nog steeds gericht tot 'onze Vader in de hemelen', maar vanaf deze bede verandert het gezichtsveld, omdat nu de noden en behoeften van de mensen op aarde centraal staan. Dat blijkt uit de verandering van het pronomen (eerste persoon pluralis). De eerste behoefte van de wij-figuur is brood (of meer algemeen: voedsel).⁸² Uit de verbinding van τὸν ἄρτον met het pronomen ἡμῶν blijkt dat het hier niet om willekeurig brood gaat, maar om brood dat speciaal voor de wij-figuur is bestemd; allen die verlangen naar dit brood, zijn broeders en zusters en daarom kan dit brood niet door één enkel iemand of door enkelen worden geclaimd. De Vader in de hemelen is de gever van ons brood, hetgeen extra betekenis toevoegt aan dit brood in vergelijking met het brood dat een

81. In Mt 26,42 vinden we precies dezelfde verwoording als in het onzevader: γενηθήτω τὸ θέλημά σου. Uit de context ('Mijn vader, als het niet mogelijk is dat deze beker voorbijgaat zonder dat ik hem drink, laat uw wil geschieden') blijkt dat niet alleen de Vader is betrokken bij het doen geschieden van zijn wil, maar ook Jezus, want Jezus wil wat God wil.

82. J. Carmignac geeft de voorkeur aan de vertaling 'manna' in plaats van brood omdat dit woord zijns inziens beter de drievoudige betekenis van het brood weergeeft, te weten a) materieel voedsel; b) woord van God; c) Christus in de eucharistie. De vertaling 'manna' is mijns inziens niet geschikt daar zowel Matteüs als Lucas de voorkeur geven aan ἄρτος en de term μάννα nooit gebruiken. Hij komt in het NT alleen voor in Joh 6,31.49; Hebr 9,4 en Apk 2,17, echter nooit in de betekenis van 'Christus in de eucharistie'. Betekenis c) vloeit voort uit de liturgische *Wirkungsgeschichte* en moet binnen de context van het onzevader worden uitgesloten (J. Carmignac, *Recherches*, 148-149).

aardse vader geeft.

Of ἄρτος naast materieel brood als voedsel voor het lichaam ook een spirituele betekenis heeft ('brood' als woord van God of 'brood' als voedsel voor de geest) om bijvoorbeeld door die gave van de Vader in staat te zijn, elkaar 'brood' te geven en de overige beden van het onzevader in vervulling te doen gaan, is niet uit te sluiten.⁸³ Wanneer men bedenkt dat de bidders in het voorafgaande vers (6,10c) verlangen naar een harmonie tussen hemel en aarde, komen beide vormen van brood in aanmerking.

De betekenis van 'ons brood' wordt in belangrijke mate bepaald door τὸν ἐπιούσιον, het enige adjectief in het gehele onzevader. In §1 zijn we tot de voorlopige slotsom gekomen dat ἐπιούσιος een afleiding is van het werkwoord ἐπιέναι, omdat dit werkwoord geen filologische problemen oplevert in verband met de elisie van de jota, al is het natuurlijk waar dat taal niet altijd aan onze logica beantwoordt. Wellicht biedt het overige deel van deze bede uitkomst.

ὁὗς ἡμῖν verbonden met σήμερον

De werkwoordsvorm is opnieuw een imperativus aoristus, een actieve vorm, waarbij de activiteit geheel en al van de kant van God wordt verwacht. De bidders stellen alle vertrouwen op de Vader, van Hem verwachten zij brood. Daarop duidt ook de imperativus tweede persoon singularis (tot dusverre was er steeds sprake van een imperativus derde persoon singularis). Niet alleen is het werkwoord qua vorm en persoon onderscheiden van de voorafgaande beden, ook de plaats is anders: niet aan het begin van de versregel. Bovendien is Mt 6,11 de enige bede in het onzevader die begint met de accusativus (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον). Deze zinsopbouw wijkt niet af van het normale patroon van het Grieks, maar wel van die binnen het onzevader; daardoor valt alle nadruk op het brood.⁸⁴

De clustering van ὁὗς ἡμῖν met het woord σήμερον ('vandaag') is in overeenstemming met de gebruikte vorm van het werkwoord, de aoristus; deze markeert volgens C. Spicq 'une action ponctuelle et ne vise que la journée présente'.⁸⁵ S.E. Porter noemt een dergelijke (vrij klassieke) uitleg voor het gebruik van de aoristus een standaardverklaring. In gebeden is de aoristus imperativus immers gebruikelijk, tenzij andere factoren vragen om de meer emphatische praesens imperativus zoals in de broodbede in Lc 11,3.⁸⁶

83. M.-É. Boismard spreekt niet over de ethische kant van de broodbede zelf, maar acht het brood nodig om aan de ethische implicaties van de overige beden te kunnen voldoen. Hij duidt het brood zuiver spiritueel: 'Mais les demandes du *Pater* qui entourent la quatrième ont une portée éthique indéniable. Les trois premières sont formulées au bénéfice de Dieu, mais impliquent un agir humain conforme à la volonté divine. ... Les trois dernières demandes ont également une perspective éthique des diverses demandes du *Pater*. ... C'est donc l'interprétation pain = Sagesse ou Parole qui répond le mieux et le plus immédiatement à la perspective éthique des diverses demandes du *Pater*. C'est seulement si Dieu nous donne le pain-Sagesse que nous pourrions accomplir sa volonté' (M.-É. Boismard, "Notre pain quotidien" (Mt 6,11), in: *RB* 102 (1995,3) 371-378, hier: 373-374).

84. Vgl. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 294.

85. C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, 292.

86. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 228-229; zie ook 305.

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον verbunden met δὸς ἡμῖν σήμερον

Wie brood vraagt, erkent dat hij dit nodig heeft en rekent of hoopt op de barmhartigheid van de gever. Dit betekent dat de Vader ingekleurd wordt als iemand die oog heeft voor de behoeften en noden van de wij-figuur, als iemand die barmhartig is, terwijl de wij-figuur de connotatie heeft van vertrouwen. Want zoals biologische vaders degenen die aan hen zijn toevertrouwd voeden, zo mag dit ook van de Vader worden verwacht (vergelijk Mt 7,9-11).

Daar het stilistisch gezien onwaarschijnlijk is dat er binnen een zo korte bede twee tijdsaanduidingen zouden zijn, sluit ik een temporele betekenis van ἐπιούσιος uit.⁸⁷ Als gevolg daarvan komt deze bede van het onzevader niet in conflict met 6,34 ('Maak je dus niet bezorgd over de dag van morgen want de dag van morgen zal zich bezorgd maken over zichzelf. Deze dag heeft genoeg aan haar eigen kwaad'). In tegenstelling tot bijvoorbeeld Carmignac (en Hiëronymus) meen ik dat ἐπιούσιος in Mt 6,11 en Lc 11,3 op identieke wijze vertaald dient te worden.⁸⁸ Dat betekent dat deze vertaling zowel bij σήμερον als bij τὸ καθ' ἡμέραν moet passen. Door de uitsluiting van een temporele vertaling van dit woord, wordt tevens de eschatologische betekenis van ἐπιούσιος uitgesloten en valt de keuze op een kwalitatieve betekenis. Of in de woorden van J. Lambrecht: 'Ruw bekeken kunnen de voorstellen [ter verklaring van de broodbede] tot twee categorieën herleid worden. Bij de ene categorie staat het begrip "tijd" op de voorgrond: dagelijks, vandaag, morgen; bij de andere de idee van "nood, behoefte". De twee soorten betekenissen liggen echter niet al te zeer uit elkaar, want in beide is er de bijgedachte van hoeveelheid: hoeveelheid voor de dag (eerste categorie), hoeveelheid die men nodig heeft (tweede categorie).'⁸⁹ Uit het bovenstaande kan ten aanzien van de betekenis van ἐπιούσιος vastgesteld worden dat dit woord a) is afgeleid van ἐπιέναι en b) in Mt 6,11 en Lc 11,3 identiek vertaald dient te worden en c) als nadere kwalificatie van ἄρτος geen temporele, maar kwalitatieve betekenis heeft ('toekomend'). In § 3 van dit hoofdstuk wordt opnieuw aandacht besteed aan de betekenis van ἐπιούσιος.

Matteüs 6,12a

καὶ ἄφες ἡμῖν verbunden met τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν

Het partikel καὶ ('en') functioneert als conjunctie en verbindt 6,12a met de voorafgaande broodbede (vergelijk ook 13a). In 6,12a staat het werkwoord weer op de eerste plaats zoals in de eerste strofe. Het betreft hier evenals δὸς in 6,11 een imperativus aoristus tweede persoon singularis in de actieve vorm. Dit betekent dat de

87. Tegen J. Carmignac volgens wie ἐπιούσιος de vertaling is van het Hebreeuwse מחר dat 'de volgende dag, morgen' betekent (Ex 16,23). Voor de temporele betekenis die Carmignac toekent aan ἐπιούσιος is overigens een beroep op het Hebreeuwse חמור niet noodzakelijk.

88. Hiëronymus vertaalde ἐπιούσιος oorspronkelijk in beide evangeliën als *quotidianum*, later tijdens een herziening van het NT in 382 of 383 handhaafde hij *quotidianum* in Lc maar veranderde in Mt deze vertaling in *supersubstantialem*. J. Carmignac stelt de volgende vertalingen voor: 'Notre pain jusqu'au lendemain, donne-nous jour par jour; donne(z)-nous chaque jour notre manne jusqu'au lendemain; donne(z)-nous aujourd'hui notre manne jusqu'à demain / notre manne pour ce jour' (J. Carmignac, *Recherches*, 220-221).

89. J. Lambrecht, Broodbede en menselijke inzet. In: *Thuis in Gods ruimte. Over gebed en gebedsopvoeding in onze tijd*, Leuven 1981, 139-157, hier: 148.

wij-figuur erkent dat hij schuldig is tegenover 'onze Vader in de hemelen'. De wij-figuur hoopt op vergeving, zoals hijzelf ook vergeving schenkt (6,12b). Uit het lexicografisch onderzoek bleek dat ὀφείλημα in de eerste plaats een schuld van financiële aard behelst, daarnaast ook van morele aard. De clustering van de beide woorden ἀφίημι en ὀφείλημα is niet ongewoon en treft men bijvoorbeeld aan in 1 Mak 15,8 in verband met een financiële schuld.⁹⁰ Daar in 6,12a onmogelijk sprake kan zijn van financiële schulden tegenover de Vader in de hemelen, moeten hier schulden van morele aard bedoeld zijn. Vergeven heeft de connotatie van barmhartigheid.

Matteüs 6,12b

ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφίκαμεν verbunden met τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

Dit vers wordt ingeleid door ὥς καὶ. Het woord ὥς heeft volgens W. Bauer slechts bij uitzondering 'begründende Kraft' bij vervoegde werkwoorden en wordt dan vertaald als 'denn', zodat ὥς καὶ zou betekenen 'want ook'.⁹¹ Het partikel kan echter ook in vergelijkende zin gebruikt zijn ter verbinding van 6,12a en 6,12b. In 6,10c wordt het correlativum ὥς op enige afstand gevolgd door καὶ, maar beide woorden komen met dezelfde betekenis ook direct naast elkaar voor met als vertaling: 'zoals ook'.⁹² Beide vertalingen van ὥς καὶ impliceren dat de wij-figuur vergeven heeft / vergeeft (de aoristus ἀφίκαμεν kan ook presentische betekenis hebben) waarbij de nadruk valt op het geëxpliciteerde en vooraan geplaatste subject ἡμεῖς ('wij').⁹³ Anders dan in 6,10c waar de 'hemel' het voortouw heeft, is nu de praktijk van de 'wij'-figuur (6,12b) normerend voor wat van God verwacht wordt (6,12a). De vergeving schenkende wij-figuur heeft hier de connotatie van barmhartigheid.

In 6,12b wordt ἀφίημι verbonden met het woord ὀφειλέτης, schuldenaar. Nu is niet 'onze Vader in de hemelen' de schuldeiser tegenover de bidders zoals in 6,12a, maar de wij-figuur tegenover ieder die 'ons' iets schuldig is, niet alleen de broeders en zusters maar ook buiten de gemeente om (vergelijk τοῖς ἀνθρώποις in 6,14-15). Die schulden kunnen van financiële en/of morele aard zijn. Het woord ἀφίημι kan zowel geclusterd worden met ὀφείλημα en ὀφειλέτης als met ἁμαρτία, 'zonde'.

Matteüs 6,13a

καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς verbunden met εἰς πειρασμόν

Ook dit vers wordt ingeleid door het partikel καὶ zodat deze bede verbonden is met de beide voorafgaande beden, een teken dat de zogeheten *Wir-Bitten* bij elkaar horen. Wellicht zijn het door de Vader geschonken brood en de vergeving middelen om de beproeving te overwinnen zoals ook het bidden zelf dat is, want hoewel beproeving ook een goede afloop kan hebben, is dit geenszins zeker. Deze bede heeft volgens een aantal auteurs een eschatologische strekking en heeft betrekking op

90. καὶ πᾶν ὀφείλημα βασιλικὸν καὶ τὰ ἐσόμενα βασιλικά ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἀφαιέσθω σοι (1 Mak 15,8).

91. W. Bauer verwijst hierbij naar Mt 6,12 en de parallel in Lc 11,4 waar γὰρ geschreven staat (W. Bauer, *Wörterbuch*, ὥς III-b, kolom 1630).

92. BDR, § 453 (1), 383.

93. Vgl Mt 18,33 ὥς καὶ γὰρ.

de beproeving in de eindtijd.⁹⁴ Onder meer U. Luz betwist deze visie daar πειρασμός nergens anders in het Nieuwe Testament of in de joodse apocalypiek in die zin wordt gebruikt en een lidwoord ontbreekt.⁹⁵

De conjunctivus aoristus (met imperatieve betekenis) van het werkwoord gaat gepaard met de ontkenning μὴ. Gezien de plaats van de ontkenning hoort deze bij het werkwoord en staat in verband met de Vader, en niet bij εἰς πειρασμόν.⁹⁶ Ook hier gaat het om een tweede persoon singularis zodat de bidders opnieuw de Vader direct aanspreken en van Hem hulp verwachten. Afgezien van de parallel in Lc 11,4 komt de clustering van het werkwoord εἰσφέρω en het substantief πειρασμός niet voor in het Nieuwe Testament noch in de Septuaginta (vergelijk εἰσέρχομαι εἰς πειρασμόν in Mt 26,41; Mc 14,38 en Lc 22,40.46).⁹⁷ De problematiek in deze bede cirkelt rond de kwestie dat God de mens in beproeving zou brengen. Dat blijkt ook uit de uitspraak van Jakobus: 'Niemand mag zeggen, als hij beproefd wordt: Ik word door God beproefd. Want God die niet door het kwaad wordt beproefd, beproeft zelf ook niemand. Wordt iemand beproefd, dan is het altijd zijn eigen begeerte die hem lokt en meetrekt' (Jak 1,13-14). Dat mensen God beproeven door zich niet aan zijn geboden te houden, ligt meer voor de hand dan het omgekeerde.⁹⁸ Desondanks zijn er voorbeelden te noemen waarbij mensen door God worden beproefd of getoetst (bijvoorbeeld in Ex 16,4, zie hoofdstuk 10).⁹⁹ Juist vanwege deze problematiek treft men vertalingen aan waarin εἰσφέρω als een causatief werkwoord (vergelijk de *hifil* in het Hebreeuws) van εἰσέρχομαι ('gaan naar', 'binnengaan in') wordt beschouwd in de betekenis van 'zorg dat niet', 'laat niet toe dat'.¹⁰⁰ J. Carmignac die uitgaat van een oorspronkelijk Hebreeuwse versie van het onzevader, kiest dan ook voor de vertaling: '*Fais que nous n'entrions pas dans la tentation*'. Toch strookt een causatieve vertaling niet met de betekenis van εἰσενέγκης ('leid/breng niet in'). J.A. Fitzmyer merkt terecht op: 'Hence, all attempts to explain away its obvious meaning by an appeal to its Semitic causativ substratum is a subterfuge pure and simple, especially when that causative is then given a permissive nuance. All the traditional attempts to

94. J. Jeremias stelt vast 'daß πειρασμός nicht an die Versuchungen des Alltags denkt, sondern die letzte große Endanfechtung meint' (J. Jeremias, *Die Verkündigung Jesu*, 195); R.E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, in: *TS* 22 (1961) 175-208; P. Bonnard, *Le Notre-Père: Notes exégétiques*, in: *Maison Dieu* 85 (1966) 7-35.

95. U. Luz noemt verder joodse parallellen waarin dit woord evenmin in eschatologische betekenis voorkomt (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 348).

96. J. Jeremias vertaalt: 'Laß uns nicht der Versuchung anheimfallen'. Het gaat er daarbij niet om dat de bidders gespaard blijven voor de beproeving maar dat zij in de beproeving hulp van God krijgen om deze te doorstaan (J. Jeremias, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 169-170).

97. Vgl. 2 Pt 2,9 οἶδεν κύριος εἰσεβῆς ἐκ πειρασμοῦ ὄψεσθαι.

98. Vgl. Ex 17,2.7; Nu 14,22 Dt 6,16; Jes 7,12; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14.

99. Vgl. 1 Kor. 10,13: 'U hebt nog geen enkele beproeving [πειρασμός] doorstaan die de menselijke maat overschrijdt. God is getrouw: Hij zal niet toelaten dat u boven uw krachten beproefd wordt [πειρασθῆναι]. Met de beproeving [πειρασμῷ] bepaalt Hij ook de uitkomst, zodat u haar kunt doorstaan'.

100. Vgl. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931. Voor een overzicht van de verschillende vertalingen, zie bijv. J. Carmignac, *Recherches*, 236-304; J.A. Fitzmyer, *And Lead Us Not into Temptation*, in: *Bib* 84 (2003) 259-273, hier: 261; R.J. Tournay kiest na opsomming van een aantal vertalingen, voor: 'Ne nous laisse pas entrer en tentation' (R.J. Tournay, *Que signifie la sixième demande du Notre-Père?*, in: *RTL* 26 (1995) 299-306, hier: 306).

reformulate the petition ... are simply a manipulation of the PN ['Pater Noster' YAS] ... it is a gross tampering with the words of Jesus himself ...'.¹⁰¹

Het woord πειρασμός heeft de connotatie van twijfel, onzekerheid met betrekking tot de vraag of God onze Vader is, of zijn Naam heilig is etcetera.

Matteüs 6,13b

ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς verbunden met ἀπὸ τοῦ πονηροῦ

De eenheid met de voorafgaande zin in 6,13a blijkt uit ἀλλά. Opnieuw staat het werkwoord in de imperativus aoristus tweede persoon singularis zodat ook in dit versdeel alle hulp van 'onze Vader in de hemelen' wordt verwacht: van Hem hoopt de wij-figuur bescherming, redding en verlossing te verkrijgen.

Het werkwoord ῥύομαι gaat meestal vergezeld van een accusativus en/of de prepositie ἐκ. Daarnaast zien we ook regelmatig de prepositie ἀπό waarbij in de meeste gevallen God het subject is en de bijbehorende bepaling betrekking heeft op personen (bijvoorbeeld LXX Ps 139,1 ἀπὸ ἀνδρὸς ἀδίκου ῥῦσαί με) of zaken (zoals LXX Ps 38,9 ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν μου ῥῦσαί με).¹⁰² In de Septuaginta komt het werkwoord ῥύομαι gevolgd door de prepositie ἀπό achttien keer voor, waarvan zevenmaal met betrekking tot personen.¹⁰³

In het Nieuwe Testament treffen we ῥύομαι in totaal zeventien keer aan: vijfmaal zonder prepositie, achtmaal met de prepositie ἐκ en steeds gevolgd door een zaak, en tot slot vier maal met de prepositie ἀπό. De laatste prepositie komt buiten Mt 6,13 nog voor in Rom 15,31; 2 Tess 3,2 en 2 Tim 4,18.¹⁰⁴ In 2 Tim 4,18 wordt de prepositie gevolgd door een zaak (ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ), in Rom 15,31 en 2 Tess 3,2 door personen (ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων respectievelijk ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων).¹⁰⁵

De conclusie uit het bovenstaande is dat de clustering van ῥύομαι met ἀπὸ τοῦ πονηροῦ geen uitzondering vormt, maar het antwoord op de vraag blijft nog onbeslist of het hier gaat om ὁ πονηρὸς ('de boze') dan wel om τὸ πονηρόν ('het kwaad'; zie § 1). In het evangelie van Matteüs komen beide begrippen voor, waarbij het op sommige plaatsen (bijvoorbeeld 13,38) eveneens onduidelijk is welke betekenis van toepassing is.

De Griekse kerkvaders kozen evenals een aantal vroeg-Latijnse kerkvaders onder wie Tertullianus, Cyprianus en Ambrosius steeds voor ὁ πονηρὸς, een spoor dat

101. J.A. Fitzmyer, *And Lead Us Not into Temptation*, 271.

102. ῥύομαι + ἀπὸ + God als subject: LXX 1 Esr 8,60; 2 Esr 8,31; Ps 16,13; 17,30; 21,21; 38,9; 42,1; 139,1; Jes 25,4; Ez 37,23; 1 Mak 12,15. ῥύομαι + ἀπὸ + ander subject: LXX Pr 2,12; 11,4; Dan 8,7 en 3 Mak 6,10.

103. LXX Ps 16,13; 17,48; 42,1; 139,1.4; Jes. 25,4 en 1 Mak 12,15.

104. Vgl. M. Zerwick: 'In NT (abstractione facta a textu nostro qui est in quaestione) ἀπό bis invenitur cum persona, semel cum re, ἐκ numquam cum persona, septies cum re. Idem ex usu LXX confirmatur: ἀπό cum persona decies, cum re septies; ἐκ cum persona decies, cum re sexagies. Hoc fortasse suadet, ut – ex hac saltem parte – Mt 6,13 intelligatur potius de diabolo' (M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Romae 1944, 1960⁴).

105. 2 Tim. 4,18 pleit deels tegen J. Lambrecht: 'Toch is het zeer waarschijnlijk dat Matteüs hier meer bepaald aan de duivel heeft gedacht: de Kwade. Met een onzijdig woord zou men na 'verlos' eerder het voorzetsel *ek* (= uit) en een verdere specificatie (uit alle kwaad) verwachten' (J. Lambrecht, *Maar Ik zeg u*, 160).

door de protestantse kerken werd gevolgd. De Latijnse kerkvaders zoals bijvoorbeeld Augustinus, vertaalden deze bede als 'sed libera nos a malo' en gingen daarmee uit van τὸ πονηρόν. Dit eeuwenoude probleem weerspiegelt zich eveneens in de verschillende bijbelvertalingen: de Statenvertaling spreekt over 'verlos ons van den booze', terwijl de Petrus Canisius-vertaling spreekt over 'maar verlos ons van het kwade' (in de Willibrordvertaling 'van het kwaad').¹⁰⁶

Voor de laatstgenoemde optie spreekt de inhoudelijke parallellie van de beide beden in 6,13, omdat zowel πειρασμός (met een positieve en een negatieve betekenis) als πονηρόν (eenduidig negatief) in dit geval beide een bepaalde categorie vormen en geen verbijzondering zijn. In het andere geval zou de categorie ὁ πειρασμός tegenover de verbijzondering en personificatie ὁ πονηρός staan. Tegen bovenstaande opvatting pleit echter het gebruik van het lidwoord voor πονηρόν dat ontbreekt bij πειρασμός. Over het gebruik van het lidwoord schrijft Porter: 'in Greek the presence or the absence of the article does not determine whether the substantive is particular or non-particular, categorical or individual.'¹⁰⁷ Hoewel door de aan-/afwezigheid van het lidwoord de symmetrie van beide beden in 6,13 is verstoord, blijkt dit argument alleen niet van doorslaggevende betekenis te zijn.

De keuze valt in het voordeel uit van ὁ πονηρός op grond van 2 Tim 4,18 waar ἔργου πονηροῦ voorafgegaan wordt door παντός, terwijl dit ontbreekt in Rom 15,31 en 2 Tess 3,2 waar in beide gevallen ῥύομαι ἀπὸ enkel gevolgd wordt door het lidwoord en personen. In 6,13b treft men eveneens de constructie ῥύομαι ἀπὸ gevolgd door het lidwoord aan. Tevens kan men als argument voor ὁ πονηρός aanvoeren dat het lidwoord in εἰς πειρασμόν (een 'zaak') in het voorafgaande vers ontbreekt: was er sprake geweest van τὸ πονηρόν, dan zou het meer voor de hand hebben gelegen dat er in beide gevallen een lidwoord was geplaatst of in beide gevallen juist geen. Volgens Carmignac zou er ingeval van het neutrum géén lidwoord of een demonstrativum hebben moeten staan. Zou het verwijzen naar het in 6,13a genoemde εἰς πειρασμόν, dan was in het Grieks een demonstrativum zeker op zijn plaats geweest. Zou echter het kwaad in het algemeen bedoeld zijn, dan zou men geen lidwoord verwachten zoals dat ook niet het geval is in de voorafgaande bede. Eerder zou het dan voor de hand liggen dat iedere vorm van kwaad weergegeven zou zijn als ἀπο παντός πονηροῦ (vgl. Mt 5,11; 1 Tess 5,22; 2 Tim 4,18) of door de pluralis (bijvoorbeeld πονηρά in Mt 9,4).¹⁰⁸

Al is het niet onomstotelijk vast te stellen of in deze bede ὁ πονηρός dan wel τὸ πονηρόν bedoeld is, op grond van de bovengenoemde argumenten valt de keuze op ὁ πονηρός (eveneens in Mt 13,19). De personificatie van het kwaad (ὁ πονηρός zonder pronomen) aan het einde van het onzevader, staat dan tegenover 'onze'

106. Evenals de SV o.a.: de Lutherse vertaling ['... van den kwade'], de Leidse vertaling, de vertaling van prof. Brouwer ['maar behoed ons voor den booze'] en de Nieuwe Vertaling van het NBG. Vergelijk ook: The New King James Bible en de NRSV: 'But deliver / rescue us from the evil one'; The Holy Bible (A Translation from the Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals): 'but deliver us from evil'; la Bible de Jérusalem: 'mais délivre-nous du Mauvais'; TOB: 'mais délivre-nous du Tentateur'.

107. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 105.

108. J. Carmignac, *Recherches*, 306-307.

Vader aan het begin van dit gebed, waarbij deze laatste door de bidders sterker wordt geacht en de connotatie van 'bevrijder' heeft. Waarschijnlijk is hier opzettelijk voor een ambigu woord gekozen. Dit betekent dat de keuze voor ὁ πονηρός toch op de achtergrond τὸ πονηρόν mee insluit. De boze/het kwaad heeft de connotatie van het niet erkennen en afwijzen dat God onze Vader is, dat zijn Naam heilig is, dat zijn wil dient te geschieden etcetera. Hier wordt de samenhang van de afzonderlijke beden opnieuw duidelijk.

Betekenislijnen binnen het onzevader

In aansluiting op het voorafgaande volgen nu tot slot enkele betekenislijnen in het onzevader.

Betekenislijn I: *Onze Vader*

- Hij bevindt zich in de hemelen vanwaar Hij het leven van de mensen op aarde kan beïnvloeden.
- Zijn Naam (of ook, onze Vader, God zelf) moet geheiligd worden.
- Hij is koning, zijn koningschap is in de hemel gerealiseerd, maar (nog) niet op aarde.
- De wil van de Vader moet gedaan worden.
- In de hemel gebeurt dit alles al, op aarde nog niet.
- Hij is een Vader die brood kan geven aan de mensen.
- Hij kan schulden vergeven.
- Hij kan de mensen in beproeving brengen, maar ook verlossen van de boze.
- Onze Vader is sterker dan de boze.

Betekenislijn II: *De wij-figuur*

- Spreekt God aan als 'onze Vader'.
- Is een broeder of zuster van andere bidders.
- De wij-figuur communiceert via het gebed met 'onze Vader'.
- De wij-figuur bevindt zich op aarde en stelt zijn vertrouwen in 'onze Vader in de hemelen'.
- God komt voor de wij-figuur op de eerste plaats, dan pas tellen zijn eigen wensen.
- De wij-figuur wil de Naam heiligen.
- Zijn streven is de wil van de Vader te doen, ook als die niet spoort met zijn eigen wil.
- Hij is afhankelijk van de Vader voor het hem toekomende brood.
- Hij is afhankelijk van de Vader voor vergeving.
- Hij heeft anderen vergeven, niet alleen broeders en zusters maar ieder die hem iets schuldig is.
- Hij bidt om niet in beproeving te worden gebracht.
- Hij bidt om bevrijding van de boze.

Betekenislijn III: *De relatie tussen Onze Vader (hemel) en de wij-figuur (aarde)*

Er is een relatie tussen hemel en aarde, die door het gehele gebed heen loopt. Hoewel onze Vader over hemel en aarde koning is, is zijn koningschap (nog niet) op aarde gerealiseerd: de Naam van onze Vader in de hemelen moet op aarde worden geheiligd; de wil van onze Vader in de hemelen moet op aarde worden gedaan; brood op aarde staat in verband met onze Vader in de hemelen; schuld en vergeving op aarde staan in verband met vergeving door onze Vader in de hemelen; beproeving op aarde staat in verband met onze Vader in de hemelen; onze Vader in de hemelen kan bevrijden van de boze op aarde.

Deze derde betekenislijn omvat tevens de relatie tussen strofe I en strofe II. Het betreft hier de inhoudelijke samenhang tussen deze beide strofen. De vervulling van de bede om de komst van het koninkrijk/koningschap van onze Vader op aarde gebeurt door de Naam van de Vader te heiligen en de wil van de Vader te doen. De gave van het brood tezamen met vergeving betekenen de vervulling van de beden in strofe II om bevrijding van schuld, beproeving en de boze.

§ 3 WOORDVELDEN

In deze paragraaf wordt beschreven hoe de context-specifieke betekenis van de woorden van het onzevader zich verhoudt tot de betekenis die aan die woorden eigen is op grond van hun plaats en functie in het taalsysteem van het Hellenistisch Grieks. In mijn vergelijking van het taalsysteem (paradigma) en de concrete tekst (syntagma) ga ik vooral in op een tussenniveau. Dat tussenniveau bestaat uit woordvelden en behoort tot (een aspect van) het paradigma dat het syntagma mogelijk maakt. E.J. van Wolde noemt als voorbeeld voor de relatie tussen het paradigma en het syntagma, de relatie tussen de menukaart in een restaurant en de daadwerkelijk samengestelde maaltijd. Op de menukaart staat het paradigma: de voorgerechten, hoofdgerechten en desserts. De combinatie van de verschillende gerechten, de uiteindelijk gekozen maaltijd, is het syntagma. 'In short, the paradigm supplies the rules and elements for the combination, and the syntagm applies the rules and combines the element.'¹⁰⁹

Elk feitelijk gebruikt woord uit het onzevader is binnen het taalsysteem primair verbonden met een beperkt aantal andere woorden die samen een woordveld of semantisch domein vormen. Dat woordveld is ten dele in het onzevader gerealiseerd, maar ten dele ook niet. De feitelijk gekozen woorden worden dus onderzocht op hun eigen positie binnen het woordveld waartoe ze behoren. Daardoor wordt het mogelijk om de eigen kleur van de gebruikte woorden scherper te determineren.¹¹⁰

Tot een woordveld behoren woorden die geheel of minstens ten dele in betekenis met elkaar overeenstemmen. In het eerste geval spreken wij over synoniemen, waarbij tegelijkertijd moet worden aangetekend dat ondanks een volledig samenvallen in betekenis de verschillende contexten waarin deze zogenaamde synoniemen voorko-

109. E.J. van Wolde, *A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job*, 21-22.

110. Vgl. E.J. van Wolde, *The Text as an Eloquent Guide: Rhetorical, Linguistic and Literary Features in Genesis 1*. In: L.J. de Regt e.a. (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 134-151.

men, toch weer een eigen kleur geven aan het woord.¹¹¹ Als voorbeeld noem ik het woordveld 'water'. Daartoe behoren woorden als oceaan, zee, rivier, kanaal, beek, kreek, vaart, vliet, diep, wetering, tocht, meer, ven, sloot, poel, vijver, plas etcetera omdat zij alle iets met water te maken hebben. Hun specifieke betekenis hangt ten dele af van andere tot hetzelfde woordveld (of: betekenisveld) behorende woorden. Juist door deze woorden naast elkaar te plaatsen, worden de onderlinge verschillen (en overeenkomsten) duidelijker, waarbij bijvoorbeeld te denken valt aan verschillen qua wateroppervlakte en diepte, natuurlijke of kunstmatig gecreëerde wateren, betreft het een binnen- of buitenwater, is er sprake van al dan niet stromend water etcetera. De vraag wanneer een woordveld compleet is, is zeer moeilijk te beantwoorden (het hier genoemde woordveld 'water' is bij lange na niet uitputtend beschreven). Scheidingslijnen zijn lang niet altijd duidelijk te markeren en bovendien kunnen woorden tot verschillende woordvelden behoren; 'vaart' bijvoorbeeld behoort tot het woordveld 'water' maar ook – in een andere betekenis – tot het woordveld 'snelheid' (vergelijk 'tocht', een woord dat behoort tot drie woordvelden: water, reizen en luchtstromen; de keuze is afhankelijk van de context).

Een woordveld verbreedt de kennis over de betekenis van een woord en laat zien dat een auteur een (beperkte) keuzemogelijkheid heeft.¹¹² De bedoeling van dit onderzoek is de onderlinge verschillen te benoemen tussen de woorden die tot een en hetzelfde woordveld behoren – één nieuw betekenselement kan tot drager worden van een nieuw woord – en te achterhalen waarom nu uitgerekend deze woorden zijn gekozen, om zo tot een nog scherper beeld van de betekenis van de woorden uit het onzevader te komen.¹¹³

Voor een gedegen woordveldanalyse is kennis van de 'Umwelt' (culturele, historische en geografische kennis) onmisbaar. Als uitgangspunt voor de woordvelden waartoe de verschillende woorden uit het onzevader behoren, wordt vooral gebruik gemaakt van het *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* van J.P. Louw en E.A. Nida (L&N).¹¹⁴

111. Vgl. de inleiding van J.P. Louw en E.A. Nida onder 'Basic Principles of Semantic Analysis and Classification': 'The first principle of semantic analysis of lexical items is that there are "no synonyms" in the sense that no two lexical items ever have completely the same meanings in all of the contexts in which they might occur. Even if two lexical items seem not to be distinguishable in their designative or denotative meanings, they do differ in terms of their connotative or associative meanings. This principle of "no synonyms" may also be stated in terms of the fact that no two closely related meanings ever occur with exactly the same range of referents, much less the same set of connotative or associative features' (J.P. Louw; E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Volume 1, xvi).

112. Vgl. ook het reeds door E.J. van Wolde in: *The Text as an Eloquent Guide*, 150, genoemde citaat van J. Barr: 'Rather than concentrating on the one word *selem* "image" and trying to squeeze from it alone a decisive oracle about its meaning (...), we look at a whole group of words and hope that meaning may be indicated by the choice of one word rather than another within this group. The basis for procedure, then, is an approach to meanings not as direct relations between one word and the referent which it indicates, but as functions of choices within the lexical stock of a given language at a given time; it is the choice, rather than the word itself, which signifies' (J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis - A Study of Terminology*, in *BJRL* 51 (1968) 11-26, hier: 14-15).

113. K. Berger: 'Wortwahl und Einschränkung der Wortwahl sind Erstursache für mögliche Wirkungen, die der Sprecher mit dem Text erzielen will' (K. Berger, *Exegese des Neuen Testament*, 137).

114. Voor verdere bibliografische gegevens zie noot 1 van dit hoofdstuk.

Matteüs 6,9b

Het woord πατήρ behoort tot een zeer omvangrijk woordveld, omdat het hier een relationele term betreft, een term die verwantschap inhoudt. Wij zullen ons beperken tot de woorden die betrekking hebben op de naaste verwanten: υἱός, θυγάτηρ, τέκνον, παῖς, ἀδελφός, ἀδελφή en het complementaire μήτηρ. Om te beginnen worden echter eerst de woorden ἀββὰ en πατριάρχης besproken met de bedoeling te achterhalen waarom Matteüs uitdrukkelijk gekozen heeft voor πατήρ en welk betekenisaspect zodoende al dan niet geactualiseerd is. Op grond van βασιλεία in vers 10a had men in plaats van πατήρ hier βασιλεύς ('koning') mogen verwachten. Nu dit niet het geval is, duidt πατήρ op een speciale invulling van het koningschap of op een speciale invulling van het vaderschap.

* αββα

LSJ vermeldt het woord αββα niet. Het gaat hier om de Griekse transcriptie van het Aramese ܐܒܬܐ, 'vader' (L&N).¹¹⁵ Het woord αββα komt slechts driemaal in het Nieuwe Testament voor (Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6), steeds als aanspreektitel voor God. Hoewel men in het evangelie van Matteüs toch ook Aramese woorden aantreft zoals λεμα σαβαχθاني (27,46), zoekt men vergeefs naar αββα dat in betekenis overeenkomt met het Griekse πατήρ en volgens J. Jeremias zowel *mijn* als *onze* vader kan beteken. ¹¹⁶ Abba betekent vader, verwekker, voorvader en komt daarnaast ook voor als aanspreekwijze voor leraren, oudere mannen etcetera die eerbied en respect uitdrukt. ¹¹⁷ Ook als eigennaam treft men dit woord aan (bijvoorbeeld Abigaïl, mijn vader verheugt zich, of Abiëzer, mijn vader helpt).

In de lexica van L. Köhler en W. Baumgartner, Kittel (*TWNT*) en Gesenius¹¹⁸ wordt ܐܒܬܐ een 'Lallwort' genoemd, een brabbelwoord uit de kindertaal en vindt men een verwijzing naar het reeds in 1937 gepubliceerde artikel van Köhler over ܐܒܬܐ

115. Volgens J. Barr is het niet zeker of abba Hebreeuws of Aramees is en dat geldt evenzeer voor de schrijfwijze (ܐܒܬܐ of ܐܒܒܐ) daar de spelling in het Grieks hetzelfde zou zijn; voor de betekenis maakt dit echter geen verschil (J. Barr, 'Abba isn't "Daddy"', in: *JTS* 39 (1988) 28-47, hier: 30-32).

116. J. Barr betwijfelt of abba zowel 'vader', 'mijn vader' als 'onze vader' kan beteken en wijst 'onze vader' van de hand (J. Barr, 'Abba isn't "Daddy"', 41-46). In Appendix A 'The West Aramaic Element in the Old Syriac Gospels' schrijft M. Black: '(vii) The usual form of suffix for 'my father' in Syriac is 'abh(i), and this form is regular in the Old Syriac except in Sy^c Mt. x. 32, Sy^c Mt. xv. 13, Sy^c Lk. ii. 49, Sy^c Jn. vi. 32, where we find the form 'abba, though no Greek manuscript omits μοῦ after πατήρ. The form is Jewish Palestinian; it is transcribed in Greek characters as 'αββα in Mk. xiv. 36; Rom. viii. 15; Gal. iv. 6. All the above examples of the anomalous form in the old Syriac occur in Words of Jesus. Burkitt [*Evangelion da-Mepharreshe*, Volume II] argues: 'It is, I venture to think, not unlikely that ... Abba, was once used for "my father" in Edessene, as in most forms of Palestinian Aramaic, and that these variations are the last trace of a vanishing idiom' (p.47) It is possible that 'the Father' in the Johannine sayings and speeches of Jesus reflects the ambiguous Aramaic 'abba, 'the Father' or 'my Father'; the latter was probably original' (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967³, 282-283).

117. L. Köhler; W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, Volume One, Leiden etc. 2001, noemt *Karatepe* 1,12 (Phoenician inscriptions) als voorbeeld van de aanspreektitel 'vader' voor een koning.

118. L. Köhler; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HAL)*, Lieferung 1, Leiden etc. 1953, 1967³, 1; W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Lieferung 1, Berlin etc. 1810, 1987¹⁸, 1.

en אבא.¹¹⁹ J. Jeremias neemt deze zienswijze over, mede op grond van het overeenstemmende getuigenis van een aantal kerkvaders uit Antiochië dat een klein kind zijn vader aansprak met 'abba'. Ter ondersteuning van zijn visie noemt Jeremias verder het volgende citaat uit de Talmoed: Wanneer een kind de smaak van graan proeft [niet meer wordt gezoogd], leert het 'abba' en 'imma' zeggen (אבא ואימא).¹²⁰ Daarom is abba naar zijn oordeel een alledaags en familiaal woord: 'Niemand würde es gewagt haben, Gott so anzureden. Jesus tut es immer ... Jesus hat also mit Gott so geredet wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen.'¹²¹ *NIDNTT* vermeldt dat de betekenis van abba al in voor-christelijke tijd aanzienlijk werd uitgebreid met als gevolg dat het kinderlijke karakter van dit woord meer en meer op de achtergrond kwam te staan en het de connotatie kreeg van 'the warm, familiar ring which we may feel in such an expression as "dear father"'.¹²² U. Luz beschrijft abba als een woord uit de kindertaal, maar daarnaast als aanspreektitel voor oude mannen, die eerbied en respect uitdrukt.¹²³

Voor al de visie van Jeremias heeft veel aanhang gevonden en grote invloed uitgeoefend, maar zijn inzichten mogen intussen achterhaald worden genoemd.¹²⁴ J. Barr bijvoorbeeld maakt onmiskenbaar duidelijk dat אבא geen 'Lallwort' is, maar een normaal woord van volwassenen, al wordt het vooral door kinderen gebruikt. Kinderen gebruiken dus een woord van volwassenen en niet omgekeerd.¹²⁵

119. Het artikel Hebräische Vokabeln (16. 17. אבא und אבא) verscheen in *ZAW* 55 (1937) 169-172. Hier verantwoordt Köhler de term 'Lallwort' als volgt: 'Denn jedes Kind lallt, und die eine, wohl etwas frühere Form des Lallens sieht, wenn man sie mit dem Lautsystem der Erwachsenen auffängt, so aus: ma ma ma ma ... Je nachdem man abteilt, kann der Erwachsene nun entweder sagen, das Kind sage: "am, am, am ...", oder er kann sagen, es sage: "ma, ma, ma, ma ..." Der Vokal ist dabei nicht deutlich, er kann auch als um, em, mu oder me gefaßt werden. So sind die Wörter am, em, um, ma, mu entstanden. Die andere, wohl etwas spätere, weil etwas schwierigere Lallform des Kindes lautet: "babababababa". Auch sie kann auf zwei Weisen von den Erwachsenen erfaßt werden, nämlich entweder als ab ab ab ... oder als ba ba ba ... Aus diesen zwei Formen sind die weit verbreiteten Wörter für Vater entstanden. Im neuen hebräischen Wörterbuch aber wird bei אבא und אבא kurz und bündig die Angabe Lallwort stehen.' (171-172). Dezelfde redenering geldt volgens Köhler ook voor de indogermaanse talen en zelfs voor het Chinees. In het Grieks bijvoorbeeld bestaan πατήρ, μήτηρ, θυγάτηρ uit twee delen: uit de eigenlijke drager van de betekenis en uit het element -τηρ dat verder geen betekenis toevoegt. In de indogermaanse talen luidt het semitische 'ab, 'em: *pa-, *ma-: eigenlijk zijn deze woordparen het omgekeerde van elkaar. Het is opmerkelijk dat de Aramese woordenboeken van Dalman, Jastrow, Levy en Sokoloff onder אבא respectievelijk אבא wel betekenissen vermelden als vader, voorvader, titel voor een ouder iemand of leraar en die van de eigennaam Abba, maar niet reppen over het bovengenoemde 'Lallwort'. E. Jenni schrijft echter onder het lemma אבא onder verwijzing naar het bovengenoemde artikel van L. Köhler: 'Es geht wie 'em "Mutter" und die Entsprechungen in zahlreichen Sprachen auf ein Lallwort der Kindersprache zurück' (E. Jenni; C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, Band I, München 1971, 1).

120. bBerachot 40a; b Sanhedrin 70b.

121. J. Jeremias, *Abba*, 163.

122. O. Hofius vervolgt: 'Nowhere in the entire wealth of devotional literature produced by ancient Judaism do we find "abba" being used as a way of addressing God. The pious Jew knew too much of the great gap between God and man (Eccl. 5:1) to be free to address God with the familiar word used in everyday family life' (O. Hofius, אבא. In: *NIDNTT*, Volume I, 614).

123. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 340.

124. Zie bijvoorbeeld J. Barr, 'Abba isn't Daddy'; G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, London 1983, 41-43.

125. J. Barr: 'In fact, the "babbling sound" explanation, though it might have some reality as a specula-

Abba als aanspreekvorm voor God komt in de rabbijnse literatuur nagenoeg niet voor. Een vaak geciteerde uitzondering vormt het verhaal van Chanan die kort voor het begin van de christelijke jaartelling leefde (bTa'anit 23b). Chanan was de zoon van de dochter van Choni, de circeltrekker. Tijdens een periode van droogte zeiden de kinderen tegen hem: 'vader, vader (אבא אבא), geef ons regen'. Daarop bad hij: 'Eeuwige, Gezegend zij Hij, Heer der wereld, doe het voor deze kinderen, die nog geen onderscheid kunnen maken tussen de abba die regen kan geven en een abba die geen regen kan geven' (בין אבא דיהיב מיטרא לאבא דלא יהיב מיטרא). De grote incongruentie tussen een aardse abba en de abba die regen kan geven, laat zien dat abba als aanspreking voor God meer is dan vertrouwde kindertaal. Een ander voorbeeld is een gebedstekst in de Seder Eliahoe Rabba waar God zevenmaal wordt aangesproken als 'abba': vijfmaal luidt de aanhef 'mijn Vader in de hemelen' (אבא שכינא), tweemaal 'onze Vader in de hemelen' (אבא דיהיב מיטרא).¹²⁶

Wanneer Jezus in Mc 14,36 bidt: 'Abba, Vader (αββα ὁ πατήρ), U kunt alles. Neem deze beker van mij weg. Maar niet wat ik wil, maar wat U wilt', vermeldt de parallel in Mt 26,39 de vocativus πάτερ μου (vergelijk πάτερ in Lc 22,42). Verder komt αββα in het Nieuwe Testament alleen nog voor in Rom 8,15 en Gal 4,6, ook hier gevolgd door ὁ πατήρ. De bijstelling ὁ πατήρ is de Griekse weergave van αββα, wellicht bedoeld als uitleg voor degenen die het Aramees niet machtig waren. Dat zou een reden geweest kunnen zijn voor Matteüs om het daarom maar achterwege te laten, maar waarom dan wel het gebruik van het Aramees in 27,46? Eerder lijkt de aanspreking αββα ὁ πατήρ gevolgd door ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς te omslachtig en stilistisch gezien niet mooi als aanhef van het onzevader (de Griekse transcriptie van אבִינו ('abinoe') komt in het Nieuwe Testament niet voor). Ook zou de weglating van αββα in Mt 26,39 te verklaren zijn vanuit het streven naar parallelie tussen Mt 26,39 (waar Jezus bidt) en Mt 6,9 (waar de volgelingen van Jezus bidden). Een nadere beschouwing van de onderstaande woorden maakt duidelijk waarom ook deze niet in aanmerking kwamen.

* πατριάρχης

Volgens LSJ betekent πατριάρχης 'father or chief of a race, patriarch'.¹²⁷ L&N ordenen dit woord onder het subdomein: 'Kinship Relations Involving Successive Generations' als 'a particularly noted male ancestor'.¹²⁸ Dit woord komt slechts vier keer voor in het Nieuwe Testament en wordt door Matteüs geen enkele maal gehanteerd. In Hand 2,29 wordt David aartsvader genoemd, in Hand 7,8-9 worden de zonen van Jakob stamvaders genoemd en in Hebr 7,4 is deze titel gereserveerd

tion about the remote origins of speech, tells us nothing useful about New Testament 'abbā' (J. Barr, *Abbā isn't Daddy*, 35).

126. Seder Eliahoe Rabba 19 in *Seder Eliahu Rabba and Seder Eliahu Zuta (Tanna d'be Eliahu). Pseudo-Seder Eliahu Zuta*, According to a Ms. edited with Commentaries and Additions by M. Friedmann, Jerusalem 1969³, 111-112. Voor de datering van deze (Hebreeuwse) seder, zie H.L. Strack; G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷, 305-307; de meningen lopen in deze zeer uiteen: van de derde tot de tiende eeuw.

127. De betekenis 'title borne by the Bishops of Rome, Constantinople, Jerusalem, Antioch and Alexandria' is van latere datum (LSJ, 1348).

128. L&N, Volume 1, 115.

voor Abraham. Hieruit kunnen wij concluderen dat πατριάρχης een veel selectievere titel is dan πατήρ en uitsluitend bestemd is voor degenen die vader zijn van een uitzonderlijk en groot nageslacht en/of die zoals David, op machtige daden kunnen bogen. Deze aanduiding wordt in tegenstelling tot αββα en πατήρ niet gebruikt voor God.

* μήτηρ

Over het woord μήτηρ, 'moeder', als metafoor voor God kunnen wij kort zijn: noch in het Oude Testament noch in het Nieuwe Testament wordt God μήτηρ genoemd hetgeen niet verwonderlijk is aangezien de Schrift ontstond binnen een patriarchaal ingerichte maatschappij.¹²⁹ Natuurlijk betekent dit niet dat daarom aan God geen vrouwelijke eigenschappen zouden kunnen worden toegedicht (bijvoorbeeld Jes 66,13).¹³⁰

Enkele termen van verwantschap in verband met πατήρ

In tegenstelling tot het vrouwelijke equivalent θυγάτηρ ('dochter, slavin, dienaar') heeft υἱός ('zoon, kind') niet de betekenis van slaaf of dienaar en kan het meervoud υἱοί ('kinderen'), zonen én dochters betekenen. Deze term komt vaak in figuurlijke betekenis voor, bijvoorbeeld in de relatie leraar-leerling en wordt ook als omschrijving gebruikt.¹³¹ In Mt is υἱός een belangrijk woord. De woorden τέκνον ('kind') en παῖς ('kind, dienaar, slaaf') hebben beide geen vrouwelijk equivalent zoals dit bij υἱός wel het geval is en kunnen zoon of dochter betekenen. Wanneer men spreekt over zoon, dochter of kinderen, liggen ook termen als broeder (eigenlijk: zoon van dezelfde moeder), ἀδελφός en zuster, ἀδελφή, voor de hand. Het mannelijk meervoud ἀδελφοί kan niet alleen 'broeders', maar ook 'broers en zussen' uit één gezin aanduiden. De betekenis van zowel ἀδελφός als ἀδελφή verbreedde zich tot de aanduiding van naaste familieleden en vrienden. Ook als broeder/zuster in geloof was deze term wijdverbreid, zowel onder christenen als in andere religieuze gemeenschappen (Mt 12,50).¹³²

Al deze termen hebben gemeen dat zij de connotatie van eenheid en verbondenheid hebben, zowel onderling als met de gemeenschappelijke vader en/of moeder.

Conclusie: Het woord πατήρ is evenals abba een aansprektitel die nabijheid en tegelijkertijd eerbied en respect uitdrukt. Het Aramese (Hebreeuwse?) *abba* past echter stilistisch gezien niet binnen de aanhef van het onzevader. Het woord πατριάρχης wordt evenals μήτηρ niet gebruikt als aanduiding voor God. De relationele term *vader* impliceert (in het onzevader niet expliciet genoemde) kinderen en

129. Vgl. L&N: 'πατήρ and μήτηρ in this figurative sense do not differ essentially in meaning. The choice of either πατήρ or μήτηρ depends entirely upon the contextual referent which serves as the original example or archetype.' Uit het gebod in Ex 20,12 en Dt 5,16 blijkt dat zowel vader als moeder geëerd dienen te worden (L&N, Volume 1, onder het subdomein 'Archetype, Corresponding Type (Antitype)', nr. 58.64, 593, voetnoot 6).

130. Godinnen zoals bijvoorbeeld Demeter en Rhea werden wel μήτηρ genoemd (LSJ, 1130).

131. LSJ noemt o.a. (het hebraïsme) υἱοὶ ἀνθρώπων: 'mensen'.

132. LSJ, 20-21.

broeders en zusters, woorden die onderlinge eenheid en verbondenheid met de vader uitdrukken.

Matteüs 6,9c

Tot het semantische woordveld van ἁγιάζω behoren werkwoorden als:¹³³

* ἁγνίζω dat in de eerste plaats verwijst naar 'zuiveren, reinigen', maar tevens 'offeren, wijden, toewijden, verbranden' betekent. Dit werkwoord onderscheidt zich in zoverre van ἁγιάζω dat hier de genoemde betekenisaspecten 'zuiveren, reinigen' en 'offeren, verbranden' niet geactualiseerd worden.

* ὁσιόω, 'heilig maken', medium 'zich rein houden', passivum 'geheiligd, gereinigd worden'; 'reinigen, zich aan de goddelijke wet houden'. Dit werkwoord komt in het Nieuwe Testament niet voor, in de LXX slechts driemaal (2 Kon 22,26; Ps 17(18), 26; Wijsh 6,10). Het betreft hier waarschijnlijk een in onbruik geraakt werkwoord dat in tegenstelling tot ἁγιάζω drager is van het element 'reinheid, zuiverheid'.¹³⁴

* ἱερεύω

Alleen in buitenbijbelse geschriften vindt men dit begrip uit de offercultus met de betekenis van 'offeren; slachten; wijden, toewijden' (aan een god). Ook deze term bevat een element (offeren, slachten) dat niet aanwezig is in ἁγιάζω.

Het adjectief ἱερός ('bovennatuurlijk; heilig; geheiligd') komt regelmatig voor in het Oude Testament, maar vrij zelden in het Nieuwe Testament en in Mt in het geheel niet (1 Kor 9,13; 2 Tim 3,15), eenmaal als plaatsnaam (Ἱερσολίμης Kol 4,13) en eenmaal in het volgens sommige handschriften (bijvoorbeeld in L en Y) kortere slot van Mc 16,8 met het oog op de boodschap. Geen enkele keer wordt dit woord in verband gebracht met de Naam van God.

133. In tegenstelling tot de lexica van LSJ, L&N, *NIDNTT* maakt alleen W. Bauer, *Wörterbuch*, kolom 115, melding van 'reinigen' als laatste betekenis van ἁγιάζω onder verwijzing naar onder andere Nu 6,11. Daarom is καθαρίζω niet opgenomen als behorend tot het woordveld van ἁγιάζω. De betekenis van καθαρίζω, 'reinigen', heeft betrekking op het verwijderen van fysieke onreinheden, daarnaast op 'reinigen' in cultische zin (Mt 8,2-3; 10,8; 11,5; 23,25-26). Aangezien er in het onzevader geen sprake is van een (cultische) bezoedeling van de Naam die verwijderd, dat wil zeggen gereinigd moet worden, zal Matteüs deze betekenis hebben willen uitsluiten. Ook is er nergens in het NT een clustering van καθαρίζω en τὸ ὄνομα. Het betekenisaspect 'zuiveren, reinigen' wordt in ἁγιάζω niet geactualiseerd.

134. Het adjectief ὁσιός (geheiligd, gewijd; veroorloofd volgens de goddelijke wet, vroom; zuiver, zonder zonden; schoon) komt niet voor in de evangeliën, wel achtmaal in de rest van het NT. Driemaal is dit het geval in Hand, steeds als tegenstelling tot διαφθορά, 'verderf' (2,27; 13,34-35). Andere plaatsen zijn 1 Tim 2,8 in verband met de houding en wijze van bidden; Tit 1,8 in verband met de leiders van de gemeente; Hebr 7,26 met betrekking tot Jezus die hogepriester en heilig wordt genoemd; in Apk 15,4 en 16,5 wordt God heilig genoemd (in 15,4 komt bovendien δοξάζω voor in verband met de Naam van God). Hoewel God ὁσιός kan worden genoemd, wordt dit niet van zijn Naam gezegd. Het gebruik van dit adjectief zou de strakke opbouw van de eerste strofe van het onzevader hebben verstoord. Dit geldt ook voor andere adjectiva als ἄγιος, ἁγνός ('zuiver, kuis, heilig') en ἱερός. Zoals bekend, bevat alleen de broodbede een adjectief, deze heeft dan ook een uitzonderlijke zinsconstructie in dit gebed.

* βλασφημέω

Zowel in verband met God als met mensen betekent βλασφημέω ‘lasteren’. In verband met God is βλασφημέω daarmee de tegenpool van ἀγιάζω. In Mt staat dit werkwoord, dat steeds door tegenstanders van Jezus (9,3; 26,65 en 27,39) in de mond wordt genomen, nergens uitdrukkelijk tezamen met τὸ ὄνομα vermeld, hoewel dit wel de bedoelde strekking is (vergelijk Apk 13,6 en 16,9). De opname van dit werkwoord zou een negatie vereisen en daarmee de strakke opbouw van de *Du-Bitten* (ze zijn positief geformuleerd en bestaan alledrie uit vier woorden) ondermijnen. Bovendien wordt dit gebed juist door medestanders van Jezus gebeden.

* βεβηλόω

Dit werkwoord met de betekenis van ‘ontheiligen, ontwijden, profaneren, schenden, verontreinigen’ vormt het tegendeel van ἀγιάζω. Het komt regelmatig voor in de Septuaginta (in totaal 88 keer, vooral in Lv en Ez), met of zonder negatie en vaak in verband met τὸ ὄνομα (soms aangevuld met τὸ ἅγιον). Slechts tweemaal treft men dit woord in het Nieuwe Testament aan, waarvan eenmaal bij Matteüs in verband met de sabbat, waarbij Jezus aan het woord is: ‘Of hebt u niet gelezen in de Wet dat op sabbat de priesters in de tempel de sabbat ontheiligen (τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν) en toch onschuldig zijn?’ (12,5). Verder leest men in de aanklacht tegen Paulus: ‘Zelfs heeft hij een poging gedaan de tempel te bezoedelen (τὸ ἱερὸν ... βεβηλῶσαι); toen hebben we hem dan ook gegrepen’ (Hand 24,6).¹³⁵ In beide gevallen ontbreekt de negatie bij βεβηλόω. Matteüs kende dit blijkbaar in onbruik geraakte werkwoord, maar heeft het waarschijnlijk ongeschikt geacht a) omdat de strakke opbouw van het eerste deel van het onzevader door een negatie en eventueel de toevoeging τὸ ἅγιον verloren zou gaan; b) omdat een positief werkwoord als ἀγιάζω een sterkere oproep verwoordt dan een werkwoord in combinatie met een negatie.

* δοξάζω

Vanwege de clustering met τὸ ὄνομα (Joh 12,28) zou ook het werkwoord δοξάζω voor vergelijking in aanmerking kunnen komen. Dit werkwoord heeft betekenissen als ‘denken, menen; verheerlijken, loven, prijzen’. Door de Grieken werden roem en eer als belangrijke deugden beschouwd. In bijbels taalgebruik is de betekenis ‘denken, menen’ komen te vervallen en komt het werkwoord vooral voor in verband met de eer en glorie van God (Mt 5,16; 9,8; 15,31), maar ook (in negatieve zin) van de mensen (Mt 6,2).

Conclusie: Uit het bovenstaande blijkt dat het bijzondere van ἀγιάζω is dat dit woord vrij is van betekeniselementen als ‘offeren, verbranden, slachten’, die vooral de (uiterlijke) wijze aanduiden waarop geheiligd kan worden, terwijl ἀγιάζω eerder de aspecten van de ontmoeting met, de eerbied voor en het antwoord op het heilige benadrukt. Het heiligen van de Naam gebeurt dus in het onzevader niet door de cultus, maar door het doen van de wil van de Vader (ethische oriëntatie).

135. Het adjectief βέβηλος, ‘profaan, onzuiver’, komt vooral voor in de brieven aan Timoteüs (1 Tim 1,9; 4,7; 6,20; 2 Tim 2,16; Hebr 12,16).

Matteüs 6,10a

Tot het woordveld van βασιλεία behoren:

* βασιλεύς

Het woord βασιλεύς ('heerser', 'koning') houdt in dat één persoon heerst over velen, zodat dit woord de connotatie heeft van ongelijkheid en macht; als hoofd van een βασιλεία heeft βασιλεύς vaak de betekenis van 'aanvoerder' of 'rechter'. Ook kan βασιλεύς 'overwinnaar' zijn en de titel van een bepaalde rang: 'prins' of 'afstamming van koninklijke bloede'.¹³⁶ Meer in het algemeen kan βασιλεύς een belangrijk personage aanduiden als 'heer', 'meester'. Het is een gebruikelijke titel voor Zeus die koning der goden wordt genoemd. Het gezag van een koning is absoluut, maar beperkt tot een bepaald gebied. In principe kan een koning zijn eigen opvolger uitkiezen, hoewel sommige koningen ten tijde van het Nieuwe Testament door de Romeinen waren aangesteld en dit recht tot overdracht van hun macht aan een zelf gekozen opvolger niet bezaten. De vrouwelijke pendant van βασιλεύς is βασιλίςσα, 'koningin'. Ook zij heeft absoluut gezag, beperkt tot een bepaald gebied en het recht van de keuze tot een eigen opvolging. In buitenbijbelse teksten kan βασιλίςσα ook de titel zijn van de echtgenote van een koning. Een koning die op illegale wijze aan de macht is gekomen, is een τύραννος.

In de Egyptische cultuur was de koning (faraó) van nature goddelijk. In de Griekse cultuur (vanaf Homerus) ontleende een koning zijn macht aan Zeus. De hellenistische idee van een goddelijk koningschap (vanaf Alexander de Grote, 356-323 vChr.) werd overgenomen door de Romeinse keizercultus.

In bijbels Grieks komt βασιλεύς veelvuldig voor, zowel in verband met God als met aardse koningen. Het koningschap van God is verbonden met de geschiedenis van Israël, de uittocht en bevrijding uit Egypte en heeft daarom de connotatie van mededogen en bevrijding. Vanaf het begin van het installeren van de monarchie was deze problematisch en een omstreden zaak in Israël. 1 Sam 8 verhaalt hoe de bejaarde Samuël zijn zonen als rechters over Israël aanstelt. Vanwege hun wangedrag wordt de roep om een koning steeds luider. In de ogen van Samuël is dat een ongepast verlangen, omdat God toch de enige koning van Israël is, maar deze antwoordt hem in zijn gebed: 'Doe wat het volk wil, wat zij u ook vragen, want ze verwerpen niet u, maar Mij; Mij willen ze niet langer als koning' (8,7).¹³⁷ Het koningschap werd daarom enerzijds beschouwd 'as Yahweh's gift; on the other, as his rival'.¹³⁸

Centraal in de verkondiging van Jezus staat het koninkrijk van God of het koninkrijk der hemelen. In tegenstelling tot een aardse koning wiens gezag beperkt is tot een bepaald gebied, is het gezag van God als koning onbeperkt en absoluut, al bestaat er een spanning tussen de hemel en de aarde (Mt 6,10c). De ongelijkheid van het koningschap is ook op God en mensen van toepassing, maar met dien verstande dat voor God *alle* mensen gelijk zijn (Mt 5,45). God wordt als koning erkend door het juk van het koningschap van God op zich te nemen.¹³⁹

¹³⁶. Voor voorbeelden, zie LSJ, 309.

¹³⁷. Re 9,1-21 is eveneens veelzeggend in verband met de voor- en nadelen van het koningschap.

¹³⁸. B. Klappert, King, Kingdom, βασιλεία, in: *NIDNTT*, 372-390, hier: 374.

¹³⁹. Vgl. het antwoord in de Mekhilta op Ex 20,2 van Rabbi Jisjmaël op de vraag waarom de Schrift niet

* ἄρχη

De eerste betekenis van ἄρχη is 'begin, aanvang', zowel van plaats als van tijd, verder 'de eerste oorzaak, het principe'; daarnaast duidt ἄρχη begrippen aan als 'overheid, gezag, ambt, regering of heerschappij'. Dit begrip mist de specifieke toespitsing op het koningschap en heeft bovendien andere betekenissen die hier niet van toepassing zijn.¹⁴⁰

* ἡγεμονία

Dit begrip drukt 'heerschappij, macht, gezag' uit op filosofisch en vooral politiek terrein en komt met name in buitenbijbelse geschriften voor. In de Septuaginta treft men ἡγεμονία slechts zevenmaal aan en niet met betrekking tot God. In het Nieuwe Testament komt deze term alleen voor in Lc 3,1: τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος ('de regering van keizer Tiberius'). Uit het bovenstaande blijkt dat deze term niet geschikt is voor verwijzing naar God en diens koningschap.

* ἐξουσία

Ook ἐξουσία is een term die in verband staat met het uitoefenen van gezag: 'macht, gezag, autoriteit; misbruik van macht, arrogantie; ambt, magistratuur; bestuurslichaam; overvloed, overdadige weelde'. Evenals βασιλεία verenigt dit woord betekenisaspecten als het heersen zelf, de uitoefening daarvan, het gebied waarover men gezag heeft, de jurisdictie, in zich. Enerzijds is ἐξουσία een veel breder begrip dan βασιλεία en heeft het zowel positieve als negatieve connotaties; anderzijds mist ἐξουσία de exclusieve gerichtheid op het heersen als koning.

Conclusie: de bovengenoemde woorden bezitten weliswaar alle de betekenis van enigerlei vorm van 'gezag, heerschappij', maar zij vertolken niet het beeld van het heersen als *koning*. Gezien zijn frequent gebruik van βασιλεία τῶν οὐρανῶν / τοῦ θεοῦ heeft Matteüs juist het *koningschap* van God willen beklemtonen, dat aan God het absolute gezag toekent en gelijkheid van alle mensen inhoudt.

Matteüs 6,10b

Tot het woordveld van θέλημα behoren bijvoorbeeld woorden als βούλημα (drie maal in het Nieuwe Testament, echter niet in de evangeliën) en βουλή (twaalfmaal in

begint met de Tien Woorden: '(Het is te vergelijken) met iemand die een stad binnenging. Hij zei tot hen (d.w.z. de inwoners): 'Laat mij koning over jullie zijn.' Zij (de inwoners) spraken tot hem: 'Heb je dan iets goeds voor ons gedaan, dat je koning over ons zou mogen zijn? Wat heeft hij (d.w.z. de koning) (toen) gedaan? Hij bouwde voor hen de (stads)muur. Hij bracht voor hen het water binnen (de stad). En hij voerde oorlogen voor hen. Hij sprak (toen opnieuw) tot hen: 'Laat mij koning over jullie zijn.' Zij spraken (toen) tot hem: 'Zeker, zeker!' Zo deed de Aalaanwezige Israël wegtrekken uit Egypte. Hij spleet voor hen de zee. Hij deed voor hen het manna neerdalen. Hij deed voor hen de bron opwellen. Hij deed voor hen de kwartels voorbijtrekken. Hij voerde voor hen de strijd tegen Amalek. (Na dit alles) sprak Hij tot hen: 'Laat mij koning over jullie zijn.' Zij spraken (toen): 'Zeker, zeker.' Hier blijkt dat de aanvaarding van het juk van het koningschap van de hemel voorafgaat aan het juk van de geboden (*De Tien Woorden in de Mekhilta*, Vertaald, ingeleid en voorzien van commentaar door M. van Loopik, Delft 1987, 39-40).

140. Vgl. LXX Re 8,23: Maar Gideon antwoordde: 'Ik wil uw heerser niet zijn (οὐκ ἄρξω) en mijn zoon evenmin (οὐκ ἔσται); de Heer zal uw heerser zijn (κύριος ἄρξει)!'

het Nieuwe Testament, waarvan negen keer en soms in verband met God in Lc / Hand, maar niet in Mt), beide afkomstig van het werkwoord βούλομαι. De werkwoorden θέλω en βούλομαι zijn volgens D. Müller praktisch uitwisselbaar: 'A clear terminological distinction between *boulomai* (originally volition as a mental act) and *thelo* (originally instinctive desire) is no longer possible after the very early overlap of the areas covered by the words and is excluded at the time of the NT by their largely synonymous usage.'¹⁴¹

L&N rangschikken zowel βούλημα als βουλή onder het kopje 'to intend; to purpose; to plan', terwijl βούλημα ook voorkomt onder 'desire, want, wish'. Volgens LSJ betekent βούλημα 'doel, bedoeling; betekenis; wilsbeschikking, testament; toestemming', terwijl βουλή de betekenis heeft van 'wil (met name van de goden; Ilias 1,5), besluit; raad, advies; decreet; senaat' zodat er volgens dit lexicon eerder sprake is van het mentale aspect van de wil. Dat zou voor Matteüs een reden kunnen zijn geweest om ondanks de nauwe onderlinge verwantschap van deze woorden toch de voorkeur te geven aan θέλημα.

* πρόθεσις

Ook dit woord wordt in L&N vermeld onder het kopje 'to intend; to purpose; to plan' en wordt weergegeven als 'plan, voorstel, doel'. Volgens LJS betekent πρόθεσις echter op de eerste plaats 'openbaarmaking; openbare kennisgeving; statement; thema, thesis, voorstel; vooruitbetaling; aanbod' en dan pas 'doel, welwillendheid; veronderstelling, berekening'. Voor Matteüs moet dit begrip teveel verschillende betekenisaspecten hebben gehad zodat hij gekozen heeft voor θέλημα.

* ἔννοια

Dit begrip heeft vooral betrekking op het proces van nadenken: 'reflectie, inzicht, opvatting, idee, bedoeling; de betekenis (van een woord), gedachte'. Het gaat hier om een zuiver mentaal proces, terwijl de kant van het instinctieve verlangen niet aanwezig is.

* γνώμη ('teken, intelligentie, gedachte, oordeel, wil, mening, bedoeling, doel') verdisconteert evenmin de kant van het instinctieve verlangen dat θέλημα in zich heeft.

* εὐδοκία

Dit is een begrip dat volgens LSJ vooral in relatie tot God voorkomt en 'voldoening, goedkeuring, toestemming, welwillendheid; het object van het verlangen' betekent. Het woord εὐδοκία vertolkt het aspect van het instinctieve verlangen, maar doet geen recht aan dat van de wil als mentale daad, terwijl θέλημα beide aspecten in zich heeft.

Conclusie: θέλημα vertolkt beide elementen, zowel het instinctieve verlangen als het mentale aspect van de wil.

¹⁴¹ D. Müller, Will, Purpose. In: *NIDNTT*, 1015.

Matteüs 6,10c

Tot het woordveld van οὐρανός en γῆ behoren termen als:

* κοσμός

Het begrip κοσμός is een overkoepelend begrip – het universum als een geordende structuur: kosmos, universum (L&N) – dat hemel en aarde bevat maar niet van elkaar onderscheidt.

* κτίσις

Met κτίσις wordt eveneens het universum aangeduid, nu als het product van Gods scheppende kracht: ‘schepping’.

Conclusie: Evenals κοσμός maakt ook κτίσις geen onderscheid tussen hemel en aarde. In het onzevader ligt juist wel de nadruk op het onderscheid en tegelijkertijd op het verlangen naar eenheid tussen hemel en aarde. Om dit uit te drukken zijn twee begrippen (hemel – aarde) noodzakelijk.

Matteüs 6,11

L&N rangschikken ἄρτος onder het domein ‘Foods and Condiments’ en het subdomein ‘Food’.¹⁴² Tot het woordveld van ἄρτος behoren onder meer de volgende termen:

* μάννα

De vrouwelijke vorm betekent ‘poeder of korreltjes’, het neutrum μαν (LXX Ex 16,32.35), ‘manna’. Dit manna wordt beschreven als een ‘fijne korrelige laag alsof de grond met rijp was bedekt’ (Ex 16,14). Wanneer de Israëlieten dit zien en zich afvragen ‘wat is dat?’ (de Griekse weergave van het Hebreeuwse מַן מֵן luidt τί ἐστὶν τοῦτο; LXX Ex 16,15), antwoordt Mozes: οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν: ‘dit is het brood dat de Heer u te eten geeft’. Het manna is niet lang houdbaar want ‘zodra de zon warm begon te worden, smolt het weg’ (Ex 16,21). Ook was het manna ‘wit als korianderzaad en smaakte naar honingkoek’ (Ex 16,31).

Ofschoon zowel manna als brood afkomstig zijn van God, is μάννα niet hetzelfde als ἄρτος. De gave van het manna is gerelateerd aan de woestijntijd. Verder bestaat er een duidelijk verschil qua vorm, ingrediënten, smaak en houdbaarheid tussen μάννα en ἄρτος. Manna wordt in LXX Ps 77,24-25 ‘hemelkoren’ en ‘engelenbrood’ genoemd, voedsel (ἐπισιτισμός) tot verzadiging toe. Manna is verbonden met een bepaalde hoeveelheid, één omer per dag en op de zesde dag de dubbele hoeveelheid (Ex 16,22). Volgens Josephus had het manna ‘de zoetheid en de heerlijke smaak van honing en het leek op het welriekende kruid *bdellium*; de grootte was als van een korianderzaadje’ (vergelijk Nu 11,7).¹⁴³ Manna werd gemalen, fijngestampt, in potten gekookt en tot koeken verwerkt die smaakten als

¹⁴² L&N, Volume 1, 48-52.

¹⁴³ Josephus, *Antiquitates Judaicae*, III,1.6

olijfoliegebak (Nu 11,8). Volgens F.S. Bodenheimer is manna de honingachtige afscheiding van twee soorten insecten die zich voeden met het sap van de tamarisk.¹⁴⁴

* χόρτασμα, 'veevoer', maar ook 'voedsel' voor de mens; dit woord komt in het Nieuwe Testament alleen in Hand 7,11 voor.

* ἐπισιτισμός ('bevoorrading, provisie, voedsel') komt in het Nieuwe Testament uitsluitend voor in Lc 9,12.

* τροφή betekent 'voeding, voedsel, provisie, fouragering, ondersteuning, maaltijd', maar ook 'opvoeding; fokken of houden van dieren'. Dit woord komt in totaal achttien keer voor in het Nieuwe Testament waarvan viermaal in Mt (3,4; 6,25; 10,10; 24,45). In Mt 3,4 bestaat het voedsel van Johannes de dooper uit sprinkhanen en wilde honing; in 6,25 wordt τροφή geplaatst tegenover de geest waarbij de geest méér is dan eten en in 10,10 betekent τροφή 'levensonderhoud'. In 24,45 betekent τροφή 'eten' voor het huispersoneel; uit de verdere context (24,49) blijkt dat hier ook een bredere betekenis van toepassing is.

* βρῶμα ('eten, voedsel; vlees') komt vijfmaal in de evangeliën voor (in totaal zeventien keer in het Nieuwe Testament).¹⁴⁵ Slechts eenmaal is dit het geval in Mt wanneer de leerlingen tot Jezus zeggen: 'Stuur de mensen weg, dan kunnen ze zelf in de dorpen eten (βρώματα) gaan kopen' (14,15). Hier heeft βρώματα niet de connotatie van 'door God geschonken' voedsel.

De bovenstaande woorden hebben met elkaar gemeen dat zij net als ἄρτος 'voedsel' in het algemeen betekenen, terwijl de eerste betekenis van ἄρτος, 'brood', ontbreekt in alle gevallen. Manna neemt een uitzonderingspositie in (brood uit de hemel, engelenbrood) maar is nadrukkelijk verbonden aan de woestijntijd. Dit rechtvaardigt de conclusie dat in Mt 6,11 de betekenis 'brood' op de voorgrond staat.

In L&N treft men ook woorden aan die een beperkte hoeveelheid voedsel aangeven zoals bijvoorbeeld ψωμίον, 'een beetje voedsel, een stukje brood'; ψιχίον, 'een kruimel'; σιτομέτριον, 'een afgemeten hoeveelheid graan of voedsel, rantsoen'. Deze maat ontbreekt in ἄρτος (vergelijk manna), maar is mogelijk verdisconteerd in ἐπιούσιος.

Tot slot het woord σιτόν (meestal pluralis) dat in de eerste plaats 'graan, koren' betekent, maar ook 'voedsel dat van graan gemaakt is, brood; levensmiddelen, voorraden (voor mensen)'; zelden 'voedsel voor honden'. Graan of koren verwijst naar de grondstof, 'brood' naar het uit deze grondstof samengestelde eindproduct, 'voedsel' naar de algemene term waarvan brood een onderdeel is. Opnieuw is dit een reden om aan te nemen dat in 6,11 uitdrukkelijk 'brood' bedoeld is, hetgeen het best door ἄρτος wordt weergegeven daar alleen ἄρτος 'brood' als voornaamste betekenisaspect heeft.

144. F.S. Bodenheimer, The Manna of Sinai, in: BA 10 (1947) 2-6.

145. Verdere betekenissen volgens LJS zijn: holte (in tand); door mot aangevreten; vuil, viezigheid.

Conclusie: ἄρτος heeft de betekenis ‘brood’ als eindproduct en zonder vermelding van een beperkte hoeveelheid of maat. Het is mogelijk dat ἐπιούσιος deze maat behelst.

* ἐπιούσιος

Ten Kate schaaft zich achter degenen die ἐπιούσιος willen lezen als ἐπ-ιουσιος, dat in verband staat met ἐπιέναι.¹⁴⁶ Hij is van oordeel dat ἐπιούσιος drie aspecten in zich verenigt: dat God een *rantsoen* brood voor de mens *bestemd* heeft en hem *doet toekomen*; dat de mens dat *nodig* heeft en tot slot, dat de mens *ermee toekomt*, er genoeg aan heeft. De volgende overwegingen leiden tot deze conclusie. Het werkwoord ἐπιέναι betekent ‘erbij komen, er naar toegaan, er naar toekomen’, zodat het adjectief de betekenis kan hebben van ‘er mee toekomend’, zoals ook het geval is bij ἱκανός: ‘voldoende’. Dit laatste adjectief staat in verband met het werkwoord ἱκάνω dat eveneens de betekenis heeft van ‘naar iemand of iets toekomen, reiken tot’. Toch kwam dit woord volgens Ten Kate niet in aanmerking, omdat het tevens de betekenis heeft gekregen van ‘groot genoeg, tamelijk groot, veel’; verder: ‘in staat, capabel’, ‘waardig’, terwijl de betekenis ‘voldoende’ beperkt gebleven is tot zaken en objecten (Lc 22,38).

Een ander synoniem is καθήκω, ‘toekomen, passen, passend zijn’ (Ex 16,21). Het betekenisaspect van ‘nodig, noodzakelijk’ is volgens Ten Kate een uitbreiding van ‘voldoende, genoeg’ dat ook verwoord wordt door ἐτήδειος, ‘geschikt, noodzakelijk’. De auteur koos dit woord volgens Ten Kate niet, omdat het in onbruik was geraakt (in het Nieuwe Testament alleen in Jak 2,16 als substantief); bovendien geeft het evenals ἱκανός (‘voldoende’) slechts één aspect (‘noodzakelijk’) weer. Een nieuw woord – ἐπιούσιος – kon de drie aspecten in zich verenigen: een bepaalde hoeveelheid brood per dag kan voldoende zijn, maar ook nodig, noodzakelijk zijn.¹⁴⁷

Matteüs 6,12

Tot het woordveld van ὀφείλημα behoren:

* ὀφειλή

Het woord ὀφειλή betekent ‘schuld, verplichting’, zowel in financiële (Mt 18,32) als overdrachtelijke betekenis (1 Kor 7,3; in Rom 13,7 zijn beide betekenissen van toepassing). In *Did* 8,2 betekent ὀφειλή ‘zonde’.

* ἁμαρτία

Dit begrip betekent ‘fout, vergissing; schuld, zonde’. Nauw verwant hiermee is ἁμάρτημα dat eveneens de betekenis heeft van ‘fout, vergissing, misstap, zonde’.

146. R. ten Kate, Geef ons heden ons dagelijks brood, 137-139.

147. De oplossing van R. ten Kate is vrij ingewikkeld. In hoofdstuk 10 kom ik op deze kwestie terug. B. Standaert beschouwt ἐπιούσιος eveneens als een neologisme, maar dan als een codewoord voor ingewijden dat een bijzondere kwalificatie geeft aan het brood in de zin van *dit* brood in tegenstelling tot alle andere brood (B. Standaert, Crying abba, 147-148). De verklaring van een codewoord voor ingewijden is onwaarschijnlijk. Het is bovendien de vraag of een neologisme verstaanbaar was voor de Griekse lezer.

Beide woorden missen het financiële betekenisaspect dat eigen is aan ὀφείλημα. Dat geldt eveneens voor ἄγνῳμα dat slaat op een ‘fout uit onwetendheid, onoplettendheid; zonde uit onwetendheid’.

* παράπτωμα

Dit woord betekent ‘misstap, blunder; nederlaag; overtreding, zonde, schuld’. Volgens L&N lijkt dit woord qua betekenis vaak equivalent te zijn aan ἁμάρτημα en ἁμαρτία, maar mogelijk focust παράπτωμα ‘more upon unpremeditated violation of God’s will and law’.¹⁴⁸ Ook dit woord mist het financiële element en lijkt in tegenstelling tot ὀφείλημα het betekenisaspect van ‘onwetend’ zondigen te bezitten. Toch mag hier niet onvermeld blijven dat παράπτωμα in de directe context (Mt 6,14-15) wel geselecteerd is, waardoor de betekenis van morele schuld wordt geaccentueerd.

* ἄγνῳμα

Dit woord draagt het aspect van onwetendheid in zich: ‘een fout uit onwetendheid; onwetendheid; zonde uit onwetendheid’.

Conclusie: alleen ὀφείλημα en ὀφειλή blijken beide elementen van schuld in financiële en morele betekenis in zich te verenigen, waarbij aan het aspect van onwetendheid voorbij wordt gegaan. Beide woorden komen in principe in aanmerking (vergelijk *Did* 8,2). Daarbij heeft ὀφειλή (overdrachtelijke) betekenselementen die ontbreken in ὀφείλημα waarop uiteindelijk de keuze van Matteüs valt.

Tot het woordveld van ὀφειλέτης behoren:

* ἁμαρτωλός

‘Zondaar’: hier gaat het eenduidig om een morele schuld en ontbreekt het financiële betekenisaspect.

* χρεοφειλέτης of χρεωφειλέτης

Volgens LSJ betekent dit woord ‘schuldenaar’ en de verwijzing naar Lc 7,41 duidt aan dat het om een financiële schuld gaat. Gevolgd door een genitief is het een metafoor en de oppositie van weldoener zodat het in dit geval eveneens een morele schuld kan betreffen. Ook volgens L&N behelst dit begrip beide aspecten van financieel en/of moreel schuldig zijn.

Conclusie: de begrippen ὀφειλέτης en χρεοφειλέτης of χρεωφειλέτης zijn praktisch uitwisselbaar; de keuze voor (het kortere) ὀφειλέτης in Mt 6,12 zal wellicht een kwestie van stijl zijn.

Tot het woordveld van ἄφῳμη behoren:

148. L&N, παράπτωμα, Volume 1, nr. 88.297, 774, voetnoot 21.

* ἐπικαλύπτω

De passieve vorm van het werkwoord ἐπικαλύπτω betekent ‘bedekken, verhullen’ en vandaar in verband met zonden ‘vergeven’ (Rom 4,7). Het mist echter de betekenis ‘kwijtschelden’ van schulden.

* ἱλάσκομαι

De betekenis van het woord ἱλάσκομαι luidt ‘verzoenen, genadig, mild maken; boete doen (voor begane zonden)’. In tegenstelling tot L&N noemt W. Bauer de betekenis ‘vergeven’ niet. L&N voegen de betekenis ‘vergeven, barmhartigheid tonen’ toe. Dit woord heeft echter niet de betekenis van kwijtschelden van financiële schulden.

* χαρίζομαι

Onder het kopje ‘owe, debt, cancel’ hebben L&N bovenstaande term gerangschikt. De eerste betekenis is ‘genereus geven, iets aangenaams zeggen of doen, iemand welgevallig of terwille zijn’. Vervolgens betekent dit werkwoord ‘schenken’ (van schulden, Lc 7,42), ‘kwijtschelden’ en ‘vergeven’ op basis van welwillendheid (Kol 2,13).¹⁴⁹

Conclusie: Alleen χαρίζομαι heeft beide betekenissen van vergeven en kwijtschelden en in principe zou dit werkwoord in aanmerking kunnen komen. Binnen de evangeliën gebruikt echter alleen Lucas dit woord (driemaal in Lc en viermaal in Hand) – maar nooit in de betekenis van ‘vergeven’ – dat in totaal 23 keer voorkomt in het Nieuwe Testament.

Matteüs 6,13

Het woord πειρασμός valt in L&N onder de subdomeinen a) ‘Try to Learn’ (nr. 27.46, 332) en b) ‘Sin, Wrongdoing, Guilt’ (nr. 88.308, 775-776). Tot b) behoren woorden als ἁμαρτία, ἁμάρτημα, παράπτωμα, ὀφείλημα, ὀφειλέτης, ῥαδιουργία, ῥαδιούργημα, ἄγνότης, σκάνδαλον, πρόσκομμα, προσκοπή, πονηρός, αἴτιον, αἰτία. Hier blijken de woordvelden van ὀφείλημα, ὀφειλέτης, πειρασμός en πονηρός elkaar te overlappen. Dit is een teken van het onderlinge verband tussen deze begrippen en dientengevolge tussen Mt 6,12 en 6,13. Het onderscheidende element van πειρασμός ten opzichte van de overige genoemde begrippen uit 6,12-13 moet vooral gezocht worden in het onder het kopje a) vermelde ‘Try to Learn’ vanwege de betekenis toetsing, peiling die πειρασμός eveneens bezit en waarbij een positieve afloop geenszins is uit te sluiten.

* δοκιμή

Deze term betekent volgens L&N de poging om de echtheid van iets vast te stellen door onderzoek en testen: proef; bewijs, beproefdheid; waarde van iemand of iets (Fil 2,22; 2 Kor 2,9).

149. Vgl. L&N: ‘χαρίζομαι: to forgive, on the basis of one’s gracious attitude toward an individual – “to forgive” ’ (L&N, χαρίζομαι, Volume 1, nr. 40.10, 503).

* δοκίμιος/ον

De betekenis van dit woord is volgens L&N eveneens de poging om de echtheid van iets vast te stellen door onderzoek en testen: toetssteen; criterium; beproefd, waardevol (Jak 1,3; 1 Pe 1,7).

* δοκιμασία

Evenals de beide voorafgaande woorden betekent δοκιμασία volgens L&N de poging om de echtheid van iets vast te stellen door onderzoek en testen: onderzoek, proef, keuring speciaal voor de ruiters, maar ook voor een ambt, voor stemgerechtigde burgers, voor rekruten etcetera.

Conclusie: Deze begrippen bevatten evenals πειρασμός een onzeker element over de afloop van de proef. Geen van alle hebben zij echter het negatieve element van 'bekoring, verleiding' dat πειρασμός daarnaast ook heeft. Anderzijds missen begrippen als σκάνδαλον, πρόσκομμα, προσκοπή, ῥαδιουργία en ῥαδιούργημα het positieve element van πειρασμός.

Matteüs 6,13

Tot het woordveld van ῥύομαι behoren:

* ἐξαιρέομαι

Deze mediale vorm van het werkwoord ἐξαιρέω (in totaal acht keer in het Nieuwe Testament) komt in de evangeliën niet voor (vergelijk Mt 5,29; 18,9), wel in Hand (7,10.34; 12,11; 23,27; 26,17) en Gal (1,4). Dit werkwoord betekent 'bevrijden van iets of iemand; in vrijheid brengen; uitverkiezen, kiezen'.

* σῶζω

Het werkwoord σῶζω komt veelvuldig (107 maal) en verspreid over het gehele Nieuwe Testament voor. Het heeft de betekenis van 'redden (van de dood, van ziekte, van wat schadelijk is), bewaren, behouden, in leven houden; (passief) gered worden, ontsnappen'. Volgens L&N betekent σῶζω 'to rescue from danger and to restore to a former state of safety'.

* διασῶζω

Het werkwoord διασῶζω komt slechts achtmaal voor in het Nieuwe Testament, waarvan één keer in Mt (14,36). Het betekent eveneens 'redden, behouden, bewaren' (vergelijk L&N: 'to rescue completely from danger - to save, to rescue').

* διαφυλάσσω

Het werkwoord διαφυλάσσω betekent 'waken, bewaken, onderhouden, beschermen' en wordt in de Septuaginta vaak in verband met God gebruikt. Hierin stemt het overeen met ῥύομαι. Het woord διαφυλάσσω mist echter de betekenis van 'redden, bevrijden' uit een benarde situatie.

Conclusie: Het werkwoord σῶζω zou evenals ῥύομαι in aanmerking kunnen komen. Beide werkwoorden komen in verband met God voor en hebben de betekenis van

‘bevrijden, redden’. Waarom in 6,13 dan toch voor ῥύομαι is gekozen, valt moeilijk te verduidelijken.

* πονηρός

Dit woord maakt deel uit van een woordveld waartoe ook woorden als ὁ διάβολος, ὁ Σατανᾶς en ὁ πειράζων behoren, die eveneens in het evangelie van Matteüs voorkomen. Het woord ὁ πονηρός is de titel voor de duivel, de personificatie van het kwaad.

* διάβολος

Het woord διάβολος is eveneens een titel voor de duivel en komt van een werkwoord dat ‘verdelen’ (διαβάλλω) in de zin van ‘tweedracht veroorzaken; lasteren’ betekent. Met ὁ διάβολος wordt de lasteraar aangeduid, hij die verdeeldheid teweeg brengt, de duivel.

* δαιμόνιον

Het woord δαιμόνιον is een ook in buitenbijbels taalgebruik voorkomend woord (al vanaf Homerus) waarmee goden en zelfstandige tussenwezens, geesten, worden aangeduid: ‘demon’. Volgens het volksgeloof kunnen zij de mensen in hun macht brengen en ziekten, vooral geestesziekten, veroorzaken (Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, 7,185; *Antiquitates Judaicae*, 6,166vv. 211. 214. 8,45vv.); dan is er sprake van ‘kwade geesten’. In Mt 12,24.27 wordt de leider van de demonen Beëlzebul genoemd, hij is de opponent van ‘de geest van God’ (Mt 12,28).

* σατανᾶς is eveneens een titel voor de duivel (vaak met een hoofdletter geschreven) en betekent letterlijk ‘tegenstander, opponent’, het is het voornaamste bovennatuurlijke slechte wezen. Naast σατανᾶς (vergrieksing van het Aramese ܫܬܢܐ) komt ook σατάν (vergrieksing van het Hebreeuwse שָׂטָן) voor. In bijbelse literatuur is satan gewoonlijk de uitgesproken tegenstander van God.¹⁵⁰ De tegenpool van σατανᾶς of σατάν is θεός zoals dit ook geldt voor de andere genoemde woorden.

* ὁ πειράζων is opnieuw een titel voor de duivel die beproeft met het doel mensen in verleiding te brengen en tot zonde te bewegen (vgl. Mt 4,3). Daar in 6,13a al over πειρασμός (hier: accusativus) is gesproken, zou de ‘herhaling’ van dit woord hier stilistisch gezien niet fraai zijn geweest. Maar bovendien is het resultaat van een beproeving steeds onzeker, zoals uit Mt 4,3 blijkt.

Conclusie: De woorden διάβολος, δαιμόνιον en σατανᾶς geven in tegenstelling tot ὁ πονηρός en ὁ πειράζων de duivel een naam. De aanduiding ὁ πειράζων laat behalve een slechte, ook een goede afloop van de beproeving toe. Dat is niet het geval met de eenduidig slechte (naamloze) πονηρός.

150. Aan het begin van het boek Job heeft satan nog meer de functie van een soort officier van justitie (Job 1, 6-12).

CONCLUSIE

Uit de bevindingen van § 3 blijkt dat de bedoeling van dit woordveldonderzoek is bewaarheid. De betekenissen van de afzonderlijke woorden van het onzevader zijn scherper naar voren gekomen. Soms hadden ook andere woorden uit het betreffende woordveld in aanmerking kunnen komen en niet altijd is duidelijk te maken waarom nu juist dit ene bepaalde woord is gekozen. Wellicht speelt in dat geval persoonlijke voorkeur een rol. De woordvelden van ὀφείλημα, ὀφειλέτης, πειρασμός en πονηρός blijken elkaar te overlappen. De term ἐπιούσιος blijft problematisch.

Hoofdstuk 5 Het onzevader als een dynamisch en open geheel: Matteüs 6,9b-13 in het licht van de Bergrede

Tot nu toe werd Mt 6,9b-13 beschouwd als een op zichzelf staande tekstuele eenheid en is er geen aandacht geschonken aan de verwevenheid met andere teksten uit Mt. Het blikveld wordt nu stapsgewijze verbreed met opnieuw als uitgangspunt: de tekstsemantische methode. Het doel van deze analyse is vast te stellen of het beeld dat tot nog toe uit mijn onderzoek geresulteerd is met betrekking tot de Vader, de hemelen, het koninkrijk, de bidders etcetera bevestigd, verscherpt, gewijzigd of mogelijk zelfs ontkracht wordt wanneer wij de directe context (6,5-9a en 6,14-15), de ruimere context (6,1-18) en de Bergrede als geheel (5,1-8,1) hierbij betrekken.

Dit hoofdstuk is als volgt opgezet. In eerste instantie vindt een verbreding van het perspectief plaats in § 1 door 6,9b-13 te verbinden met de aansporing die aan het onzevader voorafgaat (6,5-9a) en met de antithetisch geformuleerde zinnen die erop volgen (6,14-15). In § 2 wordt vervolgens het onzevader gesitueerd binnen de driedelige instructie betreffende het beoefenen van barmhartigheid, het bidden en het vasten (6,1-18). Daarna gaat in § 3 de aandacht uit naar de plaats en de functie van het onzevader binnen de Bergrede als geheel (5,1-8,1) en in het bijzonder binnen het tweede deel van deze toespraak (6,1-7,12). De vraag is dan: kan het onzevader beschouwd worden als een compendium van andere onderdelen van de Bergrede of omgekeerd, kunnen die andere onderdelen worden opgevat als een commentaar op het onzevader? Tot slot wordt in § 4 aandacht besteed aan de plaats van het onzevader binnen de opbouw van de Bergrede.

§ 1 HET ONZEVADER IN ZIJN DIRECTE LITERAIRE CONTEXT (MATTEÛS 6,5-9a EN 6,14-15)¹

De verzen voorafgaand aan het onzevader (6,5-9a) luiden als volgt:

- 6,5 *En wanneer jullie bidden,
wees dan niet als de schijnheiligen;
want zij staan graag in de synagogen en op de hoeken van de straten te bidden²
om op te vallen bij de mensen.
Ik verzeker jullie, ze hebben hun loon al.*
- 6,6 *Maar als jij bidt,
ga dan je binnenkamer in, doe je deur op slot
en bid tot je Vader, die in het verborgene is;*

1. Elk onderdeel begint met een *eigen* vertaling (en dus niet de WV, zoals elders) van de betreffende passage, gevolgd door uitleg en conclusie.

2. Hier wordt waarschijnlijk verwezen naar de praktijk van het gebed: driemaal daags op vastgestelde tijden.

- en je Vader die in het verborgene ziet, zal het je lonen.*
 6,7 *Gebruik bij het bidden geen omhaal van woorden zoals de heidenen,*
want zij menen dat zij vanwege hun stortvloed van woorden verhoord zullen worden.
 6,8 *Neem geen voorbeeld aan hen,*
want jullie Vader weet wat jullie nodig hebben,
voordat jullie het Hem vragen.
 6,9 *Jullie moeten zo bidden:*

In deze direct aan het onzevader voorafgaande verzen (6,5-9a) staat bidden (zesmaal προσεύχομαι) centraal.³ De inhoudelijke kant van het gebed komt nog niet aan de orde, maar eerder gaat het hier over de randvoorwaarden die tot bidden in de ware zin van het woord leiden: totale gerichtheid op de Vader en zorgvuldig woordgebruik. Twee categorieën mensen – de schijnheiligen en degenen die een stortvloed van woorden tijdens het gebed gebruiken – voldoen in ieder geval niet aan deze randvoorwaarden.

Na het inleidende vers 5a, waarin het thema ‘bidden’ (tweede persoon pluralis) wordt aangegeven, volgt een negatief voorbeeld. Afgewezen wordt het gedrag van de schijnheiligen (ὑποκριτής).⁴ Met deze aanduiding worden hier diegenen bedoeld die bidden in het openbaar en voor het oog van de mensen.⁵ Ook in 6,2.16; 7,5; 24,51 heeft ὑποκριτής een algemene strekking. Elders in Matteüs (15,7; 23,13.[14]. 15.23.25.27.29) zijn de schijnheiligen gespecificeerd als Farizeeën en schriftgeleerden, in 22,18 als de leerlingen van de Farizeeën en de Herodianen.

Mt 6,6 spreekt over het juiste gedrag met betrekking tot bidden. Na de herhaling van het thema bidden (6,6a), waarbij ‘jij’ (σύ) op de eerste plaats staat en daardoor alle nadruk krijgt, begint 6,6b met een imperativus in de tweede persoon singularis. De individuele toehoorder of lezer wordt hier direct persoonlijk aangesproken en gewezen op de eigen verantwoordelijkheid in deze. Mt 6,6c begint opnieuw met een imperativus in de tweede persoon singularis en nu wordt alle nadruk gelegd op het bidden tot ‘je Vader’.

Bidden is een interne kwestie tussen de Vader en de bidder, een zaak van de binnenkant en niet van de buitenkant (in het openbaar); het is een zich terugtrekken tot de eigen kern, vandaar de ‘binnenkamer’ – ταμείον betekent eigenlijk ‘schat’ – met de deur op slot.⁶ S. van Tilborg vraagt zich af of het sluiten van de deur gezien moet worden tegen de achtergrond van de vervolgingen (vergelijk Joh 20,19.26), hetgeen naar mijn mening niet het geval is; de kern van 6,1-18 is immers de uitdrukkelijke gerichtheid op de Vader (in deze passage komt πατήρ tienmaal voor).⁷

3. Voor informatie over de opbouw van deze perikoop, zie hoofdstuk 3.

4. Volgens LSJ betekent ὑποκριτής in eerste instantie ‘iemand die antwoordt’: een interpreter, een verklaarder, een acteur, toneelspeler; verder ‘huichelaar’, ‘hypocriet’.

5. Vgl. A. George: ‘On songe d’ordinaire aux pharisiens. L’identification est assez valable puisque leur dévotion formaliste prêtait fort à l’ostentation et puisque Jésus les a plusieurs fois traités d’ὑποκριταί (Mt 15,7; 22,18; 23,13-29). On peut douter, pourtant, que le reproche convienne à tous les pharisiens et aux seuls pharisiens’ (A. George, La justice à faire dans le secret, 594).

6. Volgens LSJ betekent ταμείον in de eerste plaats ‘schat’, verder ‘magazijn, opslagplaats, opslagruimte, voorraadkamer, reservoir, kast’.

7. S. van Tilborg maakt een onderscheid tussen de ‘originele’ betekenis van deze passage ‘as a reaction to the aspiration of the “pious” to impose rules about certain prayers as compulsory for everybody’

K. Syreeni meent dat de synagoge hier tweemaal (6,2.5) in een kwaad daglicht staat en dat Jezus 'explicitly tells his disciples *not* to pray in the synagogue but in an inner room (v.6).'⁸ Dit is onjuist: hier worden niet twee locaties tegen elkaar afgezet, maar twee vormen van gerichtheid: die van gerichtheid op de Vader en die van gerichtheid op de mensen. Jezus keurt niet het bidden in (het gebouw van) de synagoge af – hij onderricht er zelf regelmatig (4,23; 9,35; 12,9; 13,54) – maar de gerichtheid op de mensen. Het gaat om de intentie waarmee het bidden geschiedt; innerlijke gerichtheid op de Vader is ook mogelijk in de synagoge.

Het motief van geheimhouding staat volgens Syreeni in verband met het onderscheid tussen de religieuze plichten van de christenen en die van de synagoge. Zolang dit onderscheid voor de buitenwereld niet zichtbaar was, was men gevrijwaard voor kritiek inzake het verwaarlozen van de gebruikelijke religieuze plichten. Naar binnen toe leidde dit motief van geheimhouding bovendien tot het behoud van eenheid binnen de groep. Daarnaast was geheimhouding een manier om de symbolische waarden van de groep te internaliseren. Daarom beschouwt Syreeni 6,1-18 als een uitgesproken ideologische tekst waarin het niet zozeer gaat om praktische regels voor de cultus maar om het propageren en legitimeren van een bepaalde ideologie.⁹ Zijn visie gaat echter voorbij aan de kern van 6,1-18, de uitdrukkelijke gerichtheid op de Vader en niet op de mensen.

Over de Vader wordt gesproken als 'die in het verborgene is' (τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ), hetgeen dezelfde constructie is als 'onze Vader die in de hemelen is' (πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς).¹⁰ De Vader ziet ook in het verborgene, waarbij dit zien (βλέπω) niet alleen een kwestie van de ogen is, maar ook van 'aandacht hebben voor, zich bekommeren om'.¹¹

Opmerkelijk is het gebruik in dit verband van woorden als loon, betaling, beloning (μισθός) en belonen (ἀποδίδωμι), termen uit het financiële verkeer (vergelijk 6,12). Bidden wordt dus blijkbaar hoe dan ook beloond. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen het onmiddellijk te ontvangen loon (opvallen bij de mensen)¹² en het loon of de beloning van de zijde van God. De werkwoordsvorm ἀποδώσει (6,6d) is een futurum. Of men dit futurum al dan niet als tijdsaanduiding opvat, kan theologische consequenties hebben. In het eerste geval betekent het een beloning in het eschaton, terwijl het tijdstip in het andere geval in het midden wordt gelaten en eerder de *verwachting* van een beloning wordt uitgesproken.¹³ Een beloning van de

en de tijd waarin Matteüs zijn evangelie schreef en de scheiding tussen synagoge en ecclesia een feit was (S. van Tilborg, *The Sermon on the Mount as an Ideological Intervention: A Reconstruction of Meaning*, Assen etc. 1986, 94).

8. K. Syreeni, Separation and Identity: Aspects of the Symbolic World of Matt 6.1-18, in: *NTS* 40 (1994) 522-541 (hier: 528-529). Vgl. eveneens S. van Tilborg: 'When Jesus told his followers that they did not have to go to the synagogue, but that they should pray at home and in secret, he really changed people's daily life' (S. van Tilborg, *The Sermon on the Mount*, 93).

9. K. Syreeni, Separation and Identity, 529-531.

10. Eveneens ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ (Mt 6, 6d).

11. K. Dahn, ὁράω. In: *NIDNTT*, Volume 3, 512 en 515.

12. Het hier gebruikte werkwoord ἀπέρχομαι betekent 'ten volle krijgen of ontvangen' en impliceert dat met het ontvangen van de betaling of beloning aan alle eventuele aanspraken is voldaan (L&N, Volume 1, nr. 57.137, 573).

13. S. E. Porter onderkent vier opvattingen ten aanzien van deze werkwoordsvorm: 1) het futurum geeft

kant van God wacht de bidder wiens aandacht geheel en al op God is gericht.

Het gedachtegoed omtrent een beloning van Godswege is zeer oud en speelt in vele culturen een rol. C. Hezser schrijft hierover:

Der Gedanke des göttlichen Lohnes ist eine jahrtausende alte Vorstellung, die nicht nur in jüdisch-christlichen, sondern auch in ägyptischen, iranischen und griechischen Schriften begegnet. Während im Alten Testament Vergeltungs- und Lohnaussagen noch unverbunden nebeneinander stehen, kommt es im hellenistischen Judentum zu einer Verknüpfung von Lohn und Gerechtheit des Menschen. Es ist nun erstmals von einem jenseitigen Lohn die Rede. Dieser richtet sich aber nicht immer nach den Taten des Menschen auf Erden, sondern kann auch dort gewährt werden, wo keine entsprechenden Gegenleistungen vorhanden sind. Hier spielt der Gedanke der Barmherzigkeit Gottes eine Rolle. Auch in rabbinischen Texten begegnen beide Komponenten, gerechter Lohn für entsprechende Taten und gütiger Lohn als Kompensierung für Mangel an Gehorsam.¹⁴

H.D. Betz – van hem stamt de inmiddels ingeburgerde term *Kult-Didache* als aanduiding van de passage in 6,1-18 – is van oordeel dat de beloning in 6,1-18 van eenmalige aard is en daarom in het eschaton plaatsvindt. Om die reden dient men iedere beloning in dit leven te vermijden en vindt er kritiek op de cultus plaats. Hij ziet een parallel tussen het in het verborgene zijn en handelen van de Vader en het in het verborgene uitoefenen van de cultusplichten en spreekt in dit verband over *Imitatio Dei*.¹⁵ Ook G. Strecker denkt aan een beloning in het eschaton.¹⁶ Volgens M. Dumais vindt de beloning al in dit leven plaats. Op grond van de context (5,43-48; 6,9-13) koppelt hij het thema beloning aan dat van de Vader en de Vader-zoon relatie. Op goede daden zal respons van de Vader volgen en de beloning zal het

uitsluitend een tijdstip in de toekomst aan ('an absolute tense form'); 2) het futurum is zowel een indicatieve als een niet-indicatieve (soortgelijk aan de conjunctivus) vorm; 3) overtuigender is volgens Porter de opvatting dat het futurum een modale vorm is zoals bijvoorbeeld de conjunctivus; 4) Porter zelf is van oordeel dat de vorm van het futurum is 'aspectual in that it resembles an indicative form, but it is not fully aspectual in that it does not enter into a meaningful set of oppositions with the aorist, present and perfect tense-forms. Any attempt to read verbal aspect into the future form of Hellenistic Greek is bound to be frustrated ... Its uses, however, are compatible with those of the indicative and non-indicative moods. Rather than temporal values, *the future form grammaticalizes the semantic meaning feature of expectation*. This is related to the semantic feature of the non-indicative forms (projection), with a greater sense of certainty' (S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 43-44; cursivering van de auteur). Vgl. echter BDR over de functie van het futurum: 'dem Sinn nach ist die Zeitstufenbedeutung die eigentlich ausschließliche, auch im Opt., Inf. und Ptz. (die Aktionsart kommt höchstens gelegentlich und dann erst in zweiter Linie zum Ausdruck)', BDR, § 318.

14. C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngelehren*, Freiburg/Göttingen 1990, 296.
15. H.D. Betz: 'Grundlegend ist die Lehre vom verborgenen Gott, der "in den Himmeln" wohnt (6,1), d.h. der sich "im Verborgenen" befindet (6,6.18) und "im Verborgenen sieht" (6,4). ... Lohn für gute Taten kann aber nur einmal gewährt werden. ... Dies zu ermöglichen, dient der Gedanke des *Imitatio Dei*, der zu Folge der angemessene Vollzug der Kulthandlungen "im Verborgenen" zu geschehen hat' (H.D. Betz, *Eine judenchristliche Kult-Didache in Matthäus 6,1-18*, 53-54).
16. G. Strecker: 'Im Unterschied zur jüdischen Weisheitslehre, die den guten Taten der Menschen primär eine irdische Entlohnung in Aussicht stellt, denkt Matthäus hier wie auch an anderer Stelle (vgl. 5,12) an den futurisch-eschatologischen Lohn. Ist auch der Geber des jenseitigen Lohnes der himmlische Vater, der seine Güte täglich erweist (5,45), so kennt Matthäus den Begriff "Gnadenlohn" doch nicht. ... Zwar berechnet Matthäus künftigen Lohn nicht, wohl aber rechnen er und seine Gemeinde fest mit einer himmlischen Entlohnung; sie ist mit dem "ewigen Leben" identisch' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 106). Eveneens E. Schweizer, *Die Bergpredigt*, Göttingen 1982, 56.

ontstaan en de groei zijn van een Vader-zoon relatie.¹⁷

Waarschijnlijk heeft Matteüs hier toch opzettelijk gekozen voor een werkwoordsvorm (ἀποδώσει 6,6d) met een ambigu karakter die beide mogelijkheden van beloning openhoudt.

Na het negatieve voorbeeld in 6,5 en de positieve aanwijzing in 6,6, volgt er in 6,7 opnieuw een negatief voorbeeld van bidden met de waarschuwing tegen aanpassing aan de heidenen. Het inleidende 6,7a geeft evenals 6,5a.6a het thema bidden aan. Vervolgens wordt een verkeerde vorm van bidden gehekelde, die bij de heidenen gebruikelijk is: het gebruik van te veel woorden (βατταλογέω; tweede persoon pluralis). De reden voor hun gedrag, gebedsverhoring, blijkt een drogreden te zijn. Mt 6,8 neemt uitdrukkelijk afstand van een dergelijk overvloedig woordgebruik (tweede persoon pluralis voorafgegaan door de negatie μή) en noemt het volstrekt overbodig, 'want jullie Vader weet wat jullie nodig hebben, voordat jullie het Hem vragen'.¹⁸ Dit duidt op een diepe betrokkenheid van de Vader op de bidder. Mt 6,9a geeft opnieuw het thema bidden aan, waarop het onzevader volgt als een concreet en inhoudelijk voorbeeld van de juiste wijze van bidden.

Conclusie: het thema bidden in de besproken verzen vormt de verbinding met de tekst van het onzevader. In deze verzen wordt de Vader als volgt ingekleurd: De tekst spreekt over 'je/jullie' (σου / ὑμῶν) Vader; de Vader is in het verborgene; de Vader ziet in het verborgene, de Vader beloont, de Vader weet wat de bidder nodig heeft. De Vader blijkt nauw betrokken te zijn bij degenen die zich tot Hem wenden. Dit betekent dat er sprake is van een intieme relatie tussen de Vader en de bidders, tussen hemel en aarde. Wat de bidders betreft: wil je bij de Vader opvallen en door Hem worden gezien, zoek het dan niet in louter uiterlijk gebedsvertoon. Essentieel zijn de gerichtheid van het hart op de Vader en weloverwogen woordgebruik; wie zo bidt (zie het onzevader), diens gebed zal niet vergeefs blijken te zijn. De vraag of de beloning bestaat uit gebedsverhoring of uit iets anders en of de beloning direct of pas in het eschaton wordt verkregen, wordt in de besproken verzen niet duidelijk beantwoord.

De verzen volgend op het onzevader (6,14-15) luiden als volgt:

6,14 *Want als jullie de mensen hun overtredingen vergeven,
zal jullie hemelse Vader ook jullie vergeven.*

6,15 *Maar als jullie de mensen niet vergeven,
zal jullie Vader jullie overtredingen ook niet vergeven.*

17. M. Dumais: 'Tout en laissant en son entier le mystère de la récompense ... ce qui sera donné, c'est d'abord la réciprocité de la relation de la part du Père. Ces actes religieux authentiques vont produire leurs fruits intrinsèques: Dieu *retourne* (« donne en retour ») la relation qu'on établit avec lui. La récompense est en quelque sorte immanente: elle consiste en la croissance de la relation Père-fils' (M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de la Recherche-Interprétation-Bibliographie*, Québec 1995, 231).

18. Vergelijk Pr 5,1-2: *Als je voor God staat, wees dan niet te vlug met je tong en spreek niet overhaast. Want God is in de hemel en jij bent op aarde. Wees daarom zuinig met je woorden. Want teveel werk leidt tot gedroom en teveel praten tot gebazel.* De uitdrukking ἔχω χρεῖαν is een algemene term voor dat wat ontbreekt en bijzonder nodig is, 'nodig hebben'.

Met de antithetisch geformuleerde verzen in 6,14-15 wordt het thema bidden (althans voorlopig, zie het vervolg in 7,7-11) afgesloten. In tegenstelling tot 6,4.6.18 ontbreekt hier de beloning door de Vader; in plaats daarvan gaat de aandacht uit naar het thema vergeving.¹⁹ Misschien mag men veronderstellen dat vergeving een vorm van beloning is.²⁰

De bede om vergeving in het onzevader (6,12) is gericht tot de Vader. In 6,14-15 wordt dit thema hernomen als een commentaar op het onzevader, als een belofte, aansporing en vermaning. Vergeving door de Vader is afhankelijk van de eigen vergevingsgezindheid tegenover anderen. 'Schuldenaren' in 6,12 is hier vervangen door de algemene term 'de mensen', die niemand uitsluit.²¹ Wellicht vormen deze verzen een verduidelijking van de eigenaardige formulering in het onzevader dat de Vader zou moeten vergeven zoals ook wij dat doen, of ook, dat de Vader óns voorbeeld zou moeten volgen. Evenals in 6,12 komt hier het werkwoord 'vergeven' (ἀφίημι) voor, viermaal zelfs, steeds vergezeld van τὰ παραπτώματα dat weliswaar tot hetzelfde woordveld behoort als ὀφείλημα, maar het financiële element van deze term mist. Daardoor is de ambiguïteit van de 'schulden' in 6,12 opgeheven; in 6,14-15 zijn schulden of overtredingen van *morele* aard tegenover mensen bedoeld.

Conclusie: Door 6,14-15 krijgt de bede om vergeving extra nadruk. Ten opzichte van de bede in 6,12 is er een verandering opgetreden. Vergeving is geen bede meer, maar een stellige verwachting: de Vader vergeeft, als men zelf ook vergeeft; Hij vergeeft niet, wanneer men zelf niet vergeeft. Het gaat daarbij om overtredingen van morele aard. De bidder heeft de eigen vergeving in de hand door vergevingsgezind te zijn tegenover de mensen. Vermoedelijk is vergeving hier een vorm van beloning door de Vader.

§ 2 PLAATS EN FUNCTIE VAN HET ONZEVADER BINNEN MATTEÛS 6,1-18

De boven besproken instructie over de juiste wijze van bidden maakt deel uit van het grotere geheel in 6,1-18. Dat blijkt – zoals in hoofdstuk 3 al werd vastgesteld – uit de gelijkmatige en evenwichtige opbouw van deze perikoop die in het teken staat van de juiste wijze van het beoefenen van gerechtigheid zoals het inleidende vers aangeeft (6,1). Naast bidden zijn barmhartigheid betonen en vasten concrete vormen van gerechtigheid.²² In hoofdstuk 3 werd ook vastgesteld dat de uitgebreide bespreking van het thema bidden dat de middelste plaats inneemt in deze trits en dat gevolgd wordt door een concreet voorbeeld, doet vermoeden dat bidden mag worden beschouwd als het uitgangspunt van en de grondslag voor barmhartigheid betonen

19. Vergelijk Sir 28,1-7.

20. P. Wick: 'Anstelle einer Lohnverheissung wird die Vergebung denjenigen zugesagt, die dieses Gebet beten und vor allem die Vergebung selbst praktizieren' (P. Wick, *Der historische Ort von Mt 6,1-18*, in: *RB* 105 (1998) 332-358, hier: 337).

21. Voor de betekenis van ἐάν zie BDR, § 371,4; vgl. S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 262.

22. De verbinding van bidden en vasten is traditioneel (vgl. Ezr 8,23; Neh 1,4; Jdt 4,9-15; 2 Mak 13,12; Ps 35,13; Jer 14,11-12; Dan 9,3; Jl 1,14; 2,12). In Tob 12,8 wordt bidden goed genoemd indien het gepaard gaat met vasten, het geven van aalmoezen en het doen van gerechtigheid.

en vasten.²³ Nu volgt eerst de bespreking van de verzen die aan de passage over het gebed voorafgaan (6,1-4).

- 6,1 *Pas op dat jullie jullie gerechtigheid niet doen voor het oog van de mensen,
om door hen gezien te worden.
Anders hebben jullie geen loon bij jullie Vader in de hemelen.*
- 6,2 *Wanneer je dus een aalmoes geeft,²⁴
bazuin het dan niet rond, zoals de schijnheiligen
dat doen in de synagogen en op straat,
om door de mensen geprezen te worden.
Ik verzeker jullie, ze hebben hun loon al.*
- 6,3 *Maar als jij een aalmoes geeft,
laat dan je linkerhand niet weten wat je rechter doet,*
- 6,4 *opdat je aalmoes in het verborgene gebeurt
en je Vader die in het verborgene ziet, zal het je lonen.*

Het inleidende vers, waarin het overkoepelende begrip gerechtigheid wordt genoemd, zet de toon voor het vervolg (6,2-18). Het doen van gerechtigheid wordt in principe beschouwd als een vanzelfsprekendheid (vergelijk echter 5,20). De vermaning richt zich hier dan ook eerder op de wijze waarop en het doel waartoe gerechtigheid wordt beoefend (μὴ ποιεῖν). Het thema gerechtigheid is – evenals dat van bidden – gegoten in de vorm van een waarschuwing en een daarmee verbonden sanctie: wie niet op God maar op de mensen is gericht en door hen gezien wil worden,²⁵ hem wacht geen beloning bij de Vader. God wordt evenals in het onzevader (6,9b) ‘Vader in de hemelen’ genoemd, een Vader die al dan niet beloont.

Vervolgens wordt gerechtigheid geconcretiseerd, te beginnen in 6,2a, met het geven van een aalmoes. Opnieuw volgt er een waarschuwing (μὴ σαλπίζης) en wordt – evenals bij het thema bidden – het gedrag van de schijnheiligen afgewezen. De nadruk ligt op het werkwoord ποιεῖω (‘doen’), dat vijfmaal in 6,1-4 voorkomt. Wie een aalmoes geeft om door de mensen te worden geprezen, heeft zijn loon al binnen (identieke verwoording in 6,2e.5e.16e). Na het negatieve voorbeeld volgt de juiste gedragscode met aan het begin van 6,4 de tweede persoon singularis (σου) zodat de toehoorder of lezer direct wordt aangesproken op de persoonlijke verantwoordelijkheid. Aalmoezen behoor je in het verborgene te geven (ἐν τῷ κρυπτῷ), want daar word je gezien door de Vader (ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ).

23. Hoewel ook H.D. Betz opmerkt dat bidden de meeste aandacht in 6,1-18 krijgt, schrijft hij: ‘Die Reihenfolge der Kulthandlungen wird wohl durch deren Priorität bestimmt. Danach stünde das Almosengeben – wir würden sagen, die Sozialleistungen – an erster Stelle’ (H.D. Betz, Eine judenchristliche Kult-Didache in Matthäus 6,1-18, 60). Contra C. Dietzfelbinger die van oordeel is dat het onzevader in feite het gewicht van de ‘vroomheidsregels’ reduceert: ‘Daß im Zentrum dieser Regeln das Vaterunser steht, hat ihr Gewicht nicht vermehrt, im Gegenteil: das Vaterunser wirkt seltsamerweise darauf hin, ihr Gewicht noch zu mindern. Unwillkürlich oder absichtlich isoliert man das Herrengebet vermöge seines eigenen Gewichts von seiner Umgebung, eben von den Regeln über das Almosengeben, das Beten und Fasten, und untersucht es als eigenständige Größe – ein Vorgang, der literarkritisch noch dazu sein gutes Recht hat’ (C. Dietzfelbinger, Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6, 1-18 als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte, in: *ZNW* 75 (1984) 184-201, hier: 184).

24. Het woord ἐλεημοσύνη betekent eigenlijk ‘weldaad’, dat wil zeggen iedere daad van liefde: medelijden, het geven van aalmoezen etc.

25. Het hier gebruikte werkwoord θεωρεῖν, (met bewondering of verbazing) zien, aanschouwen, suggereert toeschouwers (vgl. ons woord theater).

Niet alleen voor andere mensen moet het geven van aalmoezen verborgen blijven, eigenlijk mag de gever zelf het niet eens weten. Wie met deze intentie handelt, wordt beloond.

Eenzelfde patroon qua opbouw en woordkeuze zien we ook in het laatste gedeelte van deze trits dat handelt over de juiste manier van vasten:

- 6,16 *Wanneer jullie vasten,
ben dan niet somber zoals de schijnheiligen,
want zij vertrekken hun gezichten,
opdat zij opvallen bij de mensen terwijl zij vasten.
Ik verzeker jullie, zij hebben hun loon al.*
- 6,17 *Maar als jij vast,
zalf dan je hoofd en was je gezicht,*
- 6,18 *opdat jij niet bij de mensen opvalt terwijl je vast
maar wel bij je Vader die in het verborgene is;
en je Vader, die in het verborgene ziet, zal het je lonen.*

Mt 6,16a geeft het thema vasten aan en stelt in negatieve bewoordingen foutief gedrag aan de kaak (μὴ γίνεσθε). In 6,17 volgt de aanwijzing voor het juiste gedrag – ook hier de tweede persoon singularis aan het begin van de versregel (σύ). In 6,18 wordt de bedoeling van deze wijze van vasten uitgelegd. De tegenstelling tussen schijnheiligen en ware leerlingen, tussen opvallen bij de mensen en opvallen bij de Vader, tussen loon van de mensen en loon van de Vader die in het verborgene is (τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ) en in het verborgene ziet, is ook hier aanwezig.²⁶

Evenals K. Syreeni is P. Luomanen van oordeel dat de nadruk op het verborgen karakter van daden van vroomheid in 6,1-18 in verband kan staan met de noodzaak om vanuit een overlevingsstrategie en ter vermijding van conflicten met de lokale overheden, de verschillen tussen de traditioneel joodse gewoonten en die van de christenen te verhelen.²⁷ Zouden overlevingsstrategie en vermijding van conflicten aan de bedoelde houding van verborgen gerechtigheid ten grondslag liggen, dan zou

26. K. Paffenroth merkt met betrekking tot ἀλείψω (zalven) in 6,17 het volgende op: 'With this addition Matthew has given a further implication to Jesus' anointing at Bethany and has shown Jesus fulfilling his own commandment: his anointing is not only in preparation for his burial, but it is also in preparation for his fast that will follow the Passover meal (Matt 26,29 // Mark 14,25)', K. Paffenroth, Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew, in: *Bib* 80 (1999) 547-554, hier: 548. Deze opmerking snijdt echter geen hout daar Jezus (die in 6,17 zijn leerlingen opdraagt: 'als jij vast, zalf dan je hoofd') in Bethanië door een vrouw wordt gezalfd en dit dus niet zelf doet. Bovendien is het vreemd dat op deze zalving de maaltijd met de leerlingen volgt. Zou zij werkelijk bedoeld zijn als voorbereiding op zijn 'vasten' (niet drinken, 26,29), dan heeft deze perikoop een vreemde plaats. En tot slot, in 6,17 is het de bedoeling dat vasten verborgen blijft voor de mensen. In 26,29 maakt Jezus er echter geen geheim van tegenover zijn leerlingen dat hij (voorlopig althans) niet meer zal drinken van de vrucht van de wijnstok.

27. P. Luomanen: 'It may quite well have been that Matthew's community was able to cope with the society at large only by adopting a socially defensive strategy of avoidance and concealment. This means that the members of the community were to avoid any conflict with the local authorities, even at the cost of yielding their rights (cf 5:25-26,39-42 par. Lk 12:57-59; 6:29-30). The idea of hiding the acts of piety (6:1-18) may also have served the need to conceal the differences between traditional Jewish customs and the new Christian ones' (P. Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven*, Tübingen 1998, 267-268).

juist deze afwijkende houding alle reden tot conflict kunnen geven. In deze perikoop gaat het echter niet om de tegenstelling tussen openbaar en verborgen, maar om de tegenstelling tussen gerichtheid op de mensen (schijnheiligheid) en gerichtheid op de Vader. Bovendien wordt weliswaar in 6,5-6 de noodzaak onderstreept om te bidden in de 'binnenkamer', maar dit accent ontbreekt in 6,7-13. De gerichtheid op de Vader staat dermate centraal in deze perikoop dat naar mijn mening politiek-strategische overwegingen hier geen rol spelen bij het beoefenen van gerechtigheid.²⁸

In 6,1-13 wordt een krachtig ethisch appél gedaan op de toehoorders en lezers. Dit betekent dat – wil men op de juiste wijze gerechtigheid in welke vorm dan ook beoefenen – er een relatie moet bestaan tussen de Vader en de mens. Die relatie ontstaat door volledige gerichtheid van de mens op de Vader. Het op de juiste wijze beoefenen van gerechtigheid (niet voor het oog van de mensen, maar voor de Vader) leidt tot de vervulling van de eerste drie beden van het onzevader: het heiligen van de Naam, de komst van het koninkrijk, het doen geschieden van de wil van God met als gevolg dat de tegenstelling tussen hemel en aarde is opgeheven.

CONCLUSIE

De kern van 6,1-13 waarin het vaderschap van God alle nadruk verkrijgt, is dat gerechtigheid dient te worden beoefend vanuit een innerlijke gerichtheid op de Vader en niet voor het oog van de mensen. Daarmee wordt een krachtig ethisch appél gedaan op de toehoorders en lezers. Vermoedelijk vormt bidden de basis voor het beoefenen van gerechtigheid in het algemeen en voor het doen van barmhartigheid en voor vasten in het bijzonder: zij vloeien voort uit het gebed. Het op de juiste wijze beoefenen van gerechtigheid draagt bij tot de vervulling van de eerste drie beden van het onzevader.

28. Eveneens G. Strecker: 'Die Verborgenheit des rechten Handelns (6,1ff) steht in scheinbarem Widerspruch zu 5,16, wonach die Jünger vor den Menschen ihr Licht leuchten lassen sollen, damit diese ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel rühmen. Stünde der Unterschied von 'verborgen-öffentlich' im Vordergrund, so wäre eine Antinomie die Folge, die zwischen dem Tun vor den Menschen (5,16) und dem Tun im Verborgenen (6,1ff) nicht vermitteln läßt. In Wahrheit hat für unseren Text jedoch nicht der Gegensatz 'verborgen-öffentlich' entscheidendes Gewicht, sondern der Unterschied zwischen der Haltung der Heuchelei, die in Ausrichtung auf Menschen, und der Tat der rechten Gesinnung, die im Hinblick auf Gott geschieht' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 105, voetnoot 19).

§ 3 PLAATS EN FUNCTIE VAN HET ONZEVADER BINNEN DE BERGREDE ALS GEHEEL (MATTEÛS 5,1-8,1)

In deze paragraaf gaat de aandacht allereerst uit naar de narratieve zinnen waarmee de Bergrede omlijst wordt (5,1-2 en 7,28-8,1). Vervolgens wordt het gedeelte besproken dat voorafgaat aan 6,1-18 en tot slot het gedeelte dat volgt op 6,1-18. Steeds is de vraag: kan het onzevader beschouwd worden als een compendium van andere onderdelen van de Bergrede of omgekeerd, kunnen die andere onderdelen worden opgevat als een commentaar op het onzevader? De betreffende onderdelen worden telkens in het kort geïntroduceerd; daarna volgt een vergelijking met het onzevader.

Matteüs 5,1-2

- 5,1 *Bij het zien van de menigte ging hij de berg op,
en toen hij was gaan zitten, kwamen zijn leerlingen bij hem.*
5,2 *Hij opende zijn mond en onderrichtte hen als volgt:*

De Bergrede dankt zijn naam aan de plaats waar de toespraak wordt gehouden: op de berg. Opmerkelijk is dat er 'de berg' staat, alsof de bewuste berg al eerder is vermeld (vergelijk 'een zeer hoge berg' in 4,8).²⁹ In deze eerste toespraak wordt Jezus geïntroduceerd als leraar, hetgeen niet alleen blijkt uit het gebruikte werkwoord 'onderwijzen' (ἐδίδασκεν 5,2), maar ook uit zijn zittende houding (καθίσαντος αὐτοῦ 5,1).³⁰ Met behulp van deze literaire middelen stelt de evangelist Jezus bovendien voor als de tweede Mozes, de leraar van het volk van Israël, waarbij *de* berg verwijst naar de berg in de Sinai waar Mozes de stenen tafelen ontving.³¹ Op deze wijze wil Matteüs de continuïteit met Tenach benadrukken en tegelijkertijd Jezus presenteren als de nieuwe Mozes en de leraar bij uitstek.

Volgens 5,2 richt Jezus het woord tot zijn leerlingen. Pas op het einde van de rede wordt duidelijk dat ook de menigte naar zijn onderricht heeft geluisterd. Dit einde correspondeert op zijn beurt met het begin zodat hier sprake is van een

29. Dezelfde clustering als in 5,1 (vgl. 8,1) treft men aan in 15,29 (hier: ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθιστο ἐκεῖ) waar *de* berg aan het meer van Galilea ligt. Op het einde van het evangelie is opnieuw sprake van *de* berg; deze ligt in Galilea en is '*de* berg die Jezus hun ['mijn broeders' (28,10), dat wil zeggen de elf leerlingen] had aangewezen' (28,16). Mogelijk betreft het hier dezelfde berg als in 5,1 respectievelijk 15,29.

30. Vgl. 7,28-29 (διδάχει αὐτοῦ en διδάσκων). Vgl. eveneens 4,23 en 9,35; zie ook 11,1b; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55. Onderricht werd zittend gegeven (23,2; 24,3; 26,55), terwijl Schriftteksten staande werden voorgelezen (Lc 4,16-17). Zie: S. Byrskog, *Jesus the only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*, Stockholm 1994.

31. Voor de voorstelling van Jezus als de tweede Mozes zijn meer aanwijzingen te noemen zoals de vlucht naar Egypte en de kindermoord in Bethlehem (2,13-18); de veertig dagen en nachten in de woestijn (4,1-11); de verheerlijking op een hoge berg waarbij niet alleen Mozes, maar ook Elia aanwezig is (17,1-13). Zie D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, m.n. Part II: *The New Moses in Matthew*. Hier schrijft Allison onder meer: 'The Moses typology, especially strong in the infancy narrative and the SM, definitely shapes all of Matthew 1-7. It is also definitely present in the great thanksgiving of 11:25-30, in the narrative of the transfiguration (17:1-9), and in the concluding verses, 28:16-20' (268). Vervolgens noemt Allison nog een aantal plaatsen waar hij echter niet helemaal zeker van is en toont dan aan dat 'the passages in which Moses' tacit presence is the strongest display an order which mirrors the Pentateuch' (268).

duidelijke afbakening en inclusio; daartussen bevindt zich de rede zelf (5,3-7,27).³²

Matteüs 7,28-8,1

- 7,28 *Toen Jezus deze woorden beëindigd had,
was de menigte geestdriftig over zijn onderricht.*
7,29 *Want hij onderrichtte hen als iemand met gezag
en niet zoals hun schriftgeleerden.*
8,1 *Hij daalde van de berg af
en een grote menigte volgde hem.*

Het publiek van Jezus bestaat uit de menigte én de leerlingen, waarbij deze laatsten naar Jezus toekomen (προσῆλθαν 5,1). Dit wijst erop dat de menigte en de leerlingen twee verschillende categorieën zijn en niet samenvallen.³³

De menigte (ὁ ὄχλος) wordt reeds genoemd in 4,25, waar zij Jezus volgt (ἠκολούθησαν) 'vanuit Galilea, de Dekapolis, Jeruzalem, Judea en van de overkant van de Jordaan'. Zij blijft vrij constant aanwezig in het gehele boek, ook bij de verschillende toespraken van Jezus met uitzondering van de zendingsrede (Mt 10) en de rede over de gemeente (Mt 18); slechts af en toe valt de schijnwerper op een afzonderlijk iemand uit deze menigte. Voor de eerste keer komen de leerlingen (οἱ μαθηταί) in 5,1 ter sprake. Het is niet duidelijk wie met deze leerlingen precies bedoeld zijn. Strikt genomen zou het hier om de vier moeten gaan die Jezus zelf geroepen heeft: Simon die Petrus genoemd wordt, en zijn broer Andreas alsook de beide zonen van Zebedeüs, Jakobus en Johannes (4,18-22). Pas in 10,1 wordt voor het eerst over de *twaalf* leerlingen gesproken aan wie Jezus de macht (ἐξουσία) geeft om onreine geesten uit te drijven en elke ziekte en elke kwaal te genezen.³⁴ In de volgende verzen worden deze twaalf (in 10,2 'apostelen' geheten) met name opsomd. De vier reeds genoemde leerlingen figureren boven aan de lijst. In 9,9 werd de naam van Matteüs al vermeld. Hier is een opvallend onderscheid waar te nemen tussen de leerlingen en de menigte: de laatste is (uiteraard) naamloos en krijgt geen ἐξουσία uit handen van Jezus (vergelijk 9,8).³⁵

Zowel μαθητής als ὄχλος komen regelmatig voor in Matteüs (72 respectievelijk 50 maal).³⁶ Beide woorden kunnen vergezeld gaan van het werkwoord 'volgen' (ἀκολουθεῖν). Dit betekent dat zowel de leerlingen als de menigte 'volgelingen' van

32. Vgl. τοὺς ὄχλους - οἱ ὄχλοι (5,1; 7,28); ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος - καταβάντος ... ἀπὸ τοῦ ὄρους (5,1; 8,1); καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ - ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους (5,2; 7,28); ἐδίδασκεν αὐτοὺς - ἐπὶ τῇ διδαχῇ - ἣν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς (5,2; 7,28-29). Waar de Bergrede precies begint, is omstreden. Zie: T.J. Keegan, *Introductory Formulae for Matthean Discourses*, in: *CBQ* 44 (1982) 415-430. Het summarium in 4,23-25 wordt soms beschouwd als behorend tot het begin van de Bergrede (zie bijvoorbeeld R.A. Guelich, *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco Texas 1982, 41-50; M.E. Boring, *The Gospel of Matthew. Introduction, Commentary, and Reflections*, NIB, Volume VIII: *General Articles on the New Testament, the Gospel of Matthew, the Gospel of Mark*, Nashville 1995, 178). In dat geval correspondeert bovendien ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ in 4,25 met 8,1.

33. Zie: W. Weren, *Matteüs*, 52-55.

34. Vgl. Mc 3,14 en Lc 6,13.

35. Vgl. 28,19-20 waar de opdracht van Jezus eveneens uitsluitend tot de (nu elf) leerlingen is gericht en niet tot de menigte.

36. Op een enkele uitzondering na (9,14; 11,2; 14,12; 22,16) duidt μαθητής een leerling van Jezus aan.

Jezus zijn, waarbij moet worden aangetekend dat Jezus de leerlingen uitdrukkelijk oproept hem te volgen, maar deze oproep achterwege laat bij de menigte.³⁷ In het verloop van het evangelie zal blijken dat Jezus door beide groepen in het lijdensverhaal in de steek wordt gelaten. In 27,24 wordt de menigte voor het laatst genoemd.

Het werkwoord προσέρχομαι (5,1) komt regelmatig voor in verband met de leerlingen en Jezus, maar alleen in 15,30 in verband met de menigte en Jezus.³⁸ De leerlingen volgen Jezus dus niet alleen, maar gaan ook telkens weer naar hem toe. Dat er nauwe banden tussen hen bestaan, blijkt wanneer Jezus in het bijzijn van de menigte met een gebaar naar zijn leerlingen zegt: 'Zie, mijn moeder en mijn broeders. Want wie de wil doet van mijn Vader in de hemel, die is mijn broer en zuster en moeder' (12,49-50). De positie van de leerlingen komt ook duidelijk naar voren in de broodverhalen waar zij de direct van Jezus ontvangen broden doorgeven aan de menigte (14,19; 15,36). Een opvallend verschil is verder dat Jezus tot de menigte in gelijkenissen spreekt, maar deze beelden uitlegt aan de leerlingen (13,10-17.34-36).

Samenvattend kan men zeggen dat zowel de menigte als de leerlingen leerlingen zijn van Jezus en dat beide categorieën tijdens het lijden van Jezus hierin falen. Hoewel de leerlingen en de menigte vaak gelijktijdig bij Jezus zijn, bestaat er toch een duidelijk onderscheid tussen hen en vallen zij niet samen. De twaalf leerlingen zijn met name bekend, zij staan dichterbij Jezus dan de menigte. Zij worden door Jezus voorbereid en onderricht zodat hij uiteindelijk de fakkel aan hen kan overdragen.

Daar in de Bergrede tussentijds nergens het toestromen of weggaan van mensen wordt vermeld, houdt Jezus zijn toespraak tot deze beide groepen. Er is wel een verandering waar te nemen in de beschrijving van de menigte. Volgens de verteller gaat deze in 4,25 achter Jezus aan; op het einde van de Bergrede is de menigte buiten zichzelf over zijn onderricht en blijft hem volgen (7,28-8,1).

De schriftgeleerden worden in de Bergrede tweemaal genoemd en beide keren staan zij in een negatief daglicht: in 5,20 spoort Jezus de leerlingen aan om hun gerechtigheid groter te laten zijn dan die van de schriftgeleerden en Farizeeën om het koninkrijk der hemelen binnen te kunnen gaan; uit 7,29 blijkt dat hun onderricht naar de mening van de verteller zonder gezag is.³⁹ Voor Matteüs en zijn gemeente daarentegen is Jezus de leraar bij uitstek wiens autoriteit en gezag (ἐξουσία) buiten kijf staan.

Hoewel er geen rechtstreekse connectie tussen 5,1-2 en 7,28-8,1 en het onzevader valt te bespeuren, rijst wel de vraag of het onzevader alleen gepresenteerd wordt als een gebed dat aangeheven wordt door 'de leerlingen' of dat het – over hun hoofden heen – ook bedoeld is voor de ruimere kring van de menigte. Naar mijn oordeel is het laatste het geval.

37. Opmerkelijk genoeg komt ἀκολουθεῖν in verband met μαθητής alleen voor in [4,20.22]; 8,23; [9,9]; 16,24, met ὄχλος daarentegen in 4,25; 8,1[.10]; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29 en 21,9.

38. Zie 5,1; [8,25] 9,14; 13,10.36; 14,15; 15,12.23; 17,19; 18,1; [18,21; 20,20] 24,1.3; 26,17 [26,49; 28,9]. In 28,18 komt Jezus naar de leerlingen toe.

39. Voorafgaand aan de Bergrede komen de schriftgeleerden alleen voor in 2,4 waar koning Herodes hen tezamen met de hogepriesters raadpleegt om te achterhalen waar de messias zou worden geboren.

Matteüs 5,3-16

Een goed redenaar zal proberen zijn gehoor van meet af aan te boeien door een sterk begin. Dat gebeurt in de Bergrede door de zogeheten zaligsprekingen. De zaligsprekingen worden gevolgd door twee metaforen die de leerlingen oproepen om zout van de aarde en licht van de wereld te zijn (5,13-16).

- 5,3 *Gelukkig de armen van geest,⁴⁰
want van hen is het koninkrijk der hemelen.*
- 5,4 *Gelukkig die verdriet hebben,
want zij zullen getroost worden.*
- 5,5 *Gelukkig de zachtmoedigen,
want zij zullen het land erven.*
- 5,6 *Gelukkig die honger en dorsten naar de gerechtigheid,
want zij zullen verzadigd worden.*
- 5,7 *Gelukkig de barmhartigen,
want zij zullen barmhartigheid ondervinden.*
- 5,8 *Gelukkig de zuiveren van hart,
want zij zullen God zien.*
- 5,9 *Gelukkig die vrede brengen,
want zij zullen kinderen van God genoemd worden.*
- 5,10 *Gelukkig die vervolgd worden vanwege gerechtigheid,
want van hen is het koninkrijk der hemelen.*
- 5,11 *Gelukkig zijn jullie
als ze jullie uitschelden en vervolgen
en jullie van allerlei kwaad betichten vanwege mij.*
- 5,12 *Wees blij en juich,
want jullie loon [is] groot in de hemelen.
Zo hebben ze immers de profeten vóór jullie vervolgd.*
- 5,13 *Jullie zijn het zout van de aarde.
Maar als het zout krachteloos wordt,
waarmee zal het weer zout worden gemaakt?*

40. Letterlijk betekent οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος 'de armen wat betreft de geest'. Uiterlijke armoede is geen garantie voor het verkrijgen van heil; met πνεῦμα is de menselijke geest bedoeld (vgl. 26,41; 27,50). Het gaat hier om degenen die zich niet op eigen kunnen beroepen, maar zich volledig afhankelijk weten van God en uitsluitend op Hem vertrouwen. Πτωχός is de aanduiding voor 'bedelaar', 'arm zijn' in materieel opzicht. In de LXX werd deze betekenis verbreed tot 'arm' in materieel, sociaal en religieus opzicht; geleidelijk aan kreeg πτωχός de specifieke connotatie van 'all those who turn to God in great need and seek his help' (H.-H. Esser, πτωχός. In: *NIDNTT*, Volume 2, 821-826, hier: 823). J. Dupont spreekt over een "pauvreté spirituelle". Une situation extérieure devient l'image d'une disposition intérieure. De même que la pureté du cœur fait abstraction de la pureté extérieure, la pauvreté en esprit semble devoir faire abstraction de la situation extérieure qu'évoque l'image de la pauvreté' (J. Dupont, *Les Béatitudes*, Tome III: *Les Évangélistes*, Paris 1973, 469-470).

Het Hebreeuwse עני (eigenlijk: gebogen; nederig, zachtmoedig) is verwant met en vaak niet te onderscheiden van עני (behoefstig, bedroefd, arm, nederig). In de LXX worden deze woorden onder meer weergegeven als πραῖς (zachtmoedig) en πτωχός (arm). W.J. Dumbrell zegt hierover in *NIDOTTE*, Volume 3, 454-464: 'The designation 'anī, afflicted, needy, as opposed to 'anāw, humble, is never linked to deserved poverty but always is used to denote those who were exploited and wrongfully impoverished (Job 24:4; Ps 37:14; Isa 32:7). The 'aniyyīm are Yahweh's special people in a special relationship. ... Opposed to the 'anī are not the rich as we might suppose, but the wicked' (hier: 455).

- Het deugt nergens meer toe dan om naar buiten gegooid
en door de mensen vertrapt te worden.*
- 5,14 *Jullie zijn het licht van de wereld.
Een stad kan niet verborgen blijven
als ze boven op een berg ligt.*
- 5,15 *Men steekt een lamp niet aan
en zet haar onder de korenmaat,
maar op de kandelaar,
en dan schijnt ze voor allen die in het huis zijn.*
- 5,16 *Laat zo jullie licht schijnen voor de mensen,
opdat ze jullie goede werken zien
en jullie Vader in de hemelen verheerlijken.*

De makarismen zijn gesteld in de derde persoon pluralis. Alleen in de laatste zaligspreking (5,11-12) wordt μακάριοι gevolgd door een werkwoord in de tweede persoon pluralis (ἐστε) waardoor de leerlingen direct worden aangesproken. Dit makarisme is aanzienlijk langer dan de overige en behelst een nadere uitleg en uitbreiding van de achtste zaligspreking (5,10), terwijl er tegelijkertijd een verandering optreedt: 'vervolgd worden vanwege *gerechtigheid*' (οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης) wordt 'vervolgen vanwege *mij*' (διώξουσιν ἕνεκεν ἐμοῦ). Op grond hiervan blijkt dat gerechtigheid en Jezus nauw met elkaar in verband staan. Men zou ook kunnen zeggen: Jezus staat voor gerechtigheid.

Een aantal auteurs is van mening dat er sprake is van acht makarismen (5,3-10), omdat deze alle een uniforme opbouw vertonen.⁴¹ De eerste en de achtste zaligspreking eindigen op precies dezelfde wijze (ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) zodat zij een eenheid vormen (inclusio). Daar in 5,6.10 het woord gerechtigheid (δικαιοσύνη) voorkomt, worden deze acht makarismen vaak onderverdeeld in twee maal vier makarismen, ook al omdat de beide afzonderlijke delen in de grondtekst elk uit 36 woorden bestaan.⁴²

Mt 5,11-12 is anders van opbouw dan de voorafgaande makarismen (langer, overgang naar de tweede persoon pluralis, imperativi), maar begint op dezelfde wijze als de overige acht. Het getal negen wijst op een veelvoud van drie, dat dikwijls voorkomt in de Bergrede, bijvoorbeeld de negenmaal voorkomende uitdrukking ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (5,18.20.22.26.28.32.34.39.44), de zes zogenaamde antithesen (5,21-47) en de in 6,1-18 genoemde drie vormen van gerechtigheid.⁴³ Ten aanzien van de opbouw van de makarismen kan men opmerken dat op elke afzonderlijke zaligspreking telkens een nadere uitleg volgt die met uitzondering van 5,11

41. Bijvoorbeeld J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1936, 1984¹³, 40; W. Weren, *Matteüs*, 66.; M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne*, 121-122.

42. J. Lambrecht wijst in dit verband op de π-alliteratie in de eerste vier makarismen (πτωχοί, πενθοῦντες, πτωῆς, πεινῶντες), J. Lambrecht, *Maar ik zeg u*, 67.

43. G. Strecker behoort tot degenen die het waarschijnlijk achten dat 'Matthäus das Prinzip der Dreizahl, das insbesondere die Tradition prägt, auch in den neun Makarismen seines Textes ausgesagt sieht' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 31). Eveneens D. C. Allison: 'Mt 5-7 is built around triads; threes are almost everywhere (see pp. 62-4). It seems a good guess, then, that 5.10 has been inserted in order to bring the total number of beatitudes to a multiple of 3' (D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, Volume I, 431). Ook A. Kodjak gaat uit van negen makarismen (A. Kodjak, *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount*, Berlin etc. 1986, 41-74).

(ὅταν) begint met ὅτι. Al deze makarismen zijn bedoeld voor mensen die door hun specifieke houding of handelwijze God als hun koning erkennen.⁴⁴ De laatste zaligspreking vormt tegelijkertijd de overgang naar 5,13-16, waarin het gebruik van de tweede persoon pluralis wordt voortgezet.

In 5,3-16 komt een aantal woorden voor die identiek zijn met of verwant zijn aan woorden uit het onzevader respectievelijk uit 6,1-18, namelijk πατήρ ('vader') in 5,16; 6,1.4.6².8.9.14.15.18²; οὐρανός / οὐράνιος ('hemel/hemels') in 5,3.10.12.16; 6,1.9.10.14; βασιλεία ('koninkrijk') in 5,3.10; 6,10; γῆ ('aarde') in 5,5.13; 6,10; πονηρόν /-ς ('kwaad'/'de boze') in 5,11 en 6,13.

Daarnaast zijn er ook woorden die tot hetzelfde woordveld behoren. Dit geldt voor 'Vader' (6,9b) en υἱοὶ θεοῦ ('zonen van God') in 5,9; voor 'heiligen' (6,10c) en δοξάζω ('verheerlijken') in 5,16 en 6,2; en voor 'brood geven' (6,11) en οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες ... χορτασθήσονται ('die hongeren en dorsten ... zij zullen verzadigd worden') in 5,6.

Centraal staan in 5,3-16 het koninkrijk der hemelen en zijn gerechtigheid tezamen met de positieve of negatieve gevolgen voor de mensen die zich hiervoor al dan niet inzetten. In het eerste makarisme komt het koninkrijk der hemelen al ter sprake; dit is eveneens het geval in de achtste zaligspreking. Opvallend is dat deze twee makarismen een met ὅτι beginnende bijzin bevatten met een werkwoord dat in het praesens is gesteld (ἔστιν), terwijl de ὅτι-zinnen in de andere zaligsprekingen gesteld zijn in het futurum (5,4-9). Deze afwisseling duidt erop dat het koninkrijk der hemelen zowel een presente als een toekomstige werkelijkheid is. In het onzevader nu is dezelfde dubbele oriëntatie zichtbaar, maar dan zo dat het koninkrijk dat in de hemel al werkelijkheid is, op aarde nog moet komen.

Wat het koninkrijk der hemelen (5,3.10) inhoudt, wordt duidelijk in de bijzinnen in 5,4-9. Zo zullen bijvoorbeeld degenen die verdriet hebben, getroost worden (5,4). Het hier bedoelde verdriet heeft waarschijnlijk te maken met het feit dat het koninkrijk van God op aarde nog steeds geen werkelijkheid is (vergelijk 9,15). Niemand minder dan God zelf zal hier troost bieden (παράκληθήσονται, passivum divinum). Met de oudtestamentische uitdrukking 'het land erven' (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν in 5,5; vergelijk LXX Ps 36,11) is de vernieuwde aarde bedoeld.

Het trefwoord gerechtigheid (δικαιοσύνη), dat aan de kop staat van 6,1-18, komt ook voor in 5,6 en 5,10. Volgens 5,6 zullen degenen die hongeren en dorsten naar gerechtigheid, verzadigd worden (χορτασθήσονται, weer een passivum divinum; vergelijk ook 5,7.9). Uit de toevoeging 'gerechtigheid' blijkt dat honger en dorst hebben op zichzelf niet als een benijdenswaardige toestand wordt afgeschilderd, evenmin als armoede (5,3). 'Hongeren en dorsten' zijn hier figuurlijk gebruikt.

Volgens 5,10 behoort het koninkrijk der hemelen toe aan hen die vervolgd

44. Makarismen zijn niet voorbehouden aan het NT. Vgl. bijv. 1 Kon 10,8 waar de koningin van Sheba, verbaasd over de wijsheid van Salomo, zijn mannen en dienaren gelukkig prijst dat zij in zijn nabijheid mogen verkeren (in de Hebreeuwse versie ״שׂר״). In LXX 3 Kon 10,8 prijst de koningin de vrouwen en kinderen van Salomo om dezelfde reden gelukkig; hier treffen we μακάριοι en μακάριοι aan. In de LXX is μακάριος steeds de vertaling van ״שׂר״, gelukkig, welzalig (vgl. LXX Ps 1,1; 31,1-2; 40,2; 105,3).

worden vanwege de gerechtigheid.⁴⁵ We kunnen vaststellen dat er in het koninkrijk der hemelen gerechtigheid heerst.

Het koninkrijk der hemelen en zijn gerechtigheid komen ook verderop in de Bergrede veelvuldig voor. In deze toespraak legt Jezus uit dat het (komende) koninkrijk vraagt om een leven volgens de Tora, volgens de wil van God. Deze boodschap spreekt ook uit het onzever, waar de bede om het komen van het koninkrijk gevolgd wordt door de bede dat Gods wil zal geschieden.

Een ander belangrijk thema is barmhartigheid. Dit thema wordt in 5,7 uitgedrukt door de termen ἐλεέω en ἐλεήμων. In 6,2-4 treffen we het daarmee verwante ἐλεημοσύνη aan, dat een specifieke vorm van barmhartigheid aanduidt ('weldaad', 'aalmoes') en daar nauw verbonden is met gerechtigheid (δικαιοσύνη) en bidden (προσεύχομαι).⁴⁶ Buiten 6,2-4 (waar ἐλεημοσύνη steeds vergezeld is van ποιέω) komt dit woord niet voor in Mt; ἐλεήμων treft men alleen in 5,7 aan.⁴⁷ Wat ἐλεέω betreft, met uitzondering van 5,7 en 18,33 is Jezus steeds degene aan wie om medelijden, erbarmen wordt gevraagd; dit verzoek gaat gepaard met de aanroeping κύριε en/of υἱὸς Δαυὶδ, waardoor Jezus messiaanse trekken krijgt.⁴⁸ Een vast element is verder dat Jezus ten diepste bewogen wordt door de nood waarmee hij geconfronteerd wordt (σπλαγχνίζομαι).⁴⁹ In de parabel van de onbarmhartige dienaar is het de heer – volgens 18,35 handelt ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος precies zoals de genoemde heer – die bewogen raakt (18,27), medelijden krijgt en als gevolg daarvan de enorme schuld aan zijn dienaar genereus kwijtscheldt. Zijn overvloedige barmhartigheid staat in geen verhouding met die van de mensen en overtreft deze verre. De heer verwacht dan ook eenzelfde gedrag van zijn dienaar tegenover anderen, al is het dan ook maar in het klein (het betrof immers slechts een gering bedrag; 18,33). Uit het bovenstaande blijkt dat ἐλεέω en ἐλεήμων respectievelijk σπλαγχνίζομαι niet louter gevoelens behelzen maar de connotatie hebben van gevoelens die in *dadēn* worden omgezet. Teken van die daadkracht is ook het werkwoord ποιέω in 6,2-4.⁵⁰ Dit alles leidt tot de conclusie dat Jezus het voorbeeld bij uitstek is van barmhartigheid. Wie handelt als Jezus, maakt deel uit van de in de zaligsprekingen beschreven ideale gemeente.⁵¹

45. Uit 5,10-12 blijkt een andere kijk op lijden: lijden vanwege de gerechtigheid wordt immers rijkelijk beloond en geeft toegang tot het koninkrijk der hemelen.

46. Sommige handschriften (L W Z Θ f¹³ M f k sy^p h mae; Cl Or^{ms}) lezen in 6,1 ἐλεημοσύνην in plaats van δικαιοσύνην. Dat kan onder invloed van 6,2-4 gebeurd zijn. Beide termen dienen in de LXX als vertaling van onder meer מִנְחָה, דָּסֵן, קָדַשׁ, הִקְדַּשׁ hetgeen wijst op hun onderlinge verband.

47. In het NT verder enkel nog in Heb 2,17 waar Jezus ἐλεήμων wordt genoemd. Vgl. ἔλεος (Mt 9,13; 12,7; 23,23).

48. Vgl. 9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31. In 18,33 staat dit werkwoord in verband met ἀφίημι.

49. Vgl. (met uitzondering van 17,15) 9,36; 15,32; 20,34. Verdere vindplaatsen van σπλαγχνίζομαι in Mt zijn 14,14 en 18,27.

50. Voor een uitgebreide bespreking van het begrip barmhartigheid, zie W. Weren, Broederschap en barmhartigheid in Mattheus; een tekstsemantische studie. In: *Broeder Jehosjoea. Opstellen voor Ben Hemelsoet*, red. D. Akerboom e.a., Kampen 1994, 249-265.

51. Ondanks allerlei verschillen vertoont het begin van de eerste redevoering van Jezus (5,3-10.11-12) markante overeenkomsten met het slot van zijn laatste redevoering over het eindoordeel (25,31-46): De μακάριοι worden in 25,33 vergeleken met πρόβατα, in 25,34 worden zij οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου genoemd, in 25,37.46 οἱ δίκαιοι (vgl. δικαιοσύνη in 5,6.10). In beide passages speelt

Dat de zuiveren van hart God zullen zien (5,8), is een andere zegswijze voor: 'van hen is het koninkrijk der hemelen'. Omdat hun hart gericht is op God, staan zij in tegenstelling tot de in 6,1-18 genoemde schijnheiligen. De vredestitelers zullen kinderen van God worden genoemd (5,9). Zij mogen God beschouwen als hun Vader en hem daarom aanspreken als 'onze Vader' (6,9b). God is hier ingekleurd als de Vader van hen die vrede stichten.

Deze makarismen laten zien wie God is en weerspiegelen de ideale gemeente die leeft vanuit God en zich op Jezus oriënteert en zich aan hem vasthoudt. H. Hendrickx doet de volgende uitspraak: 'The Matthean Jesus is all that the beatitudes describe. He himself realizes this 'Christian' programme. Therefore the beatitudes should not be defined as a mere catalogue of Christian virtues necessary for salvation.'⁵² Een genuanceerder beeld schetst W. Weren wanneer hij aan de hand van teksten wijst op de vele overeenkomsten die er bestaan tussen de hier genoemde μακάριοι en Jezus.⁵³

In de trits van 6,1-18 wordt meerdere malen gesproken over loon (μισθός); dit woord is eveneens te vinden aan het slot van de laatste zaligspreking (5,12): 'Wees blij en juich, want jullie loon zal groot zijn in de hemelen'.⁵⁴ Dit loon bestaat uit deelhebben aan het koninkrijk, getroost en verzadigd worden, het land erven, gerechtigheid en barmhartigheid ondervinden, God zien, kinderen van God genoemd worden. Leerlingen die vervolgd, bespot en van kwaad beticht worden vanwege Jezus, mogen zich vergelijken met de profeten die eenzelfde lot beschoren was (πονηρόν in 5,11; vergelijk πονηρός in 6,13).

In de zaligsprekingen steekt Jezus zijn gehoor een hart onder de riem om gerechtigheid en barmhartigheid na te streven en het koninkrijk der hemelen als hoogste ideaal voor ogen te houden. Dit blijkt ook uit de tot de leerlingen gerichte

het koninkrijk (βασιλεία) een belangrijke rol (in 25,31-46 is Jezus echter de koning). Volgens 5,5 zullen de zachtmoedigen het land erven (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν), in 25,34 zullen de gezegenden het koninkrijk erven dat vanaf het begin van de wereld voor hen klaar ligt (κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου); volgens 25,46 staat dit koninkrijk gelijk aan 'eeuwig leven' (οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον). In 5,6 komen πεινάω en διψάω (honger en dorsten) voor. Diezelfde woorden zijn te vinden in 25,35.37.42.44, waar Jezus het subject is, terwijl in 5,6 de toegesprokenen dat zijn. Het werkwoord χορταίζω is in 25,35.37.42 vervangen door δίδωμι φαγεῖν of τρέφω en ποτίζω (te eten geven; te drinken geven). In 5,7 is sprake van barmhartigheid (ἐλεῆμων / ἐλέω); in 25,35-39.42-45 wordt een opsomming gegeven van de zogenaamde werken van barmhartigheid, die in 25,44 worden samengevat met de term διακονέω. In 5,9 worden de vredestitelers 'zonen van God' genoemd; dit impliceert dat God hun Vader is en dat zij elkaars broeders zijn (vgl. 5,16). In 25,34 spreekt Jezus over 'mijn Vader' en hij identificeert zich in 25,40 met de 'minsten van mijn broeders'. Mt 5,10-11 spreekt over διώκω (vervolgen), 25,36.39.43.44 over φυλακή (gevangenis). Beide passages zijn op te vatten als een sterk ethisch appèl en leggen veel nadruk op 'doen' (ποιέω) en op beloning (in 25,31-46 en in het vervolg van de Bergrede komt naast beloning ook 'straf' ter sprake).

52. H. Hendrickx, *The Sermon on the Mount*, London 1984, 18-19. Vgl. J. Bligh: 'The first halves describe the character of Christ and therefore the character which every disciple must strive to take on. ... The second halves describe the future rewards – and yet these rewards are not wholly in the future, since the kingdom is already inaugurated or realized in part' (J. Bligh, *The Sermon on the Mount. A Discussion on Mt 5-7*, Slough 1975, 42).

53. W. Weren, *Matteüs*, 66-67.

54. Het hier gebruikte χαίρετε komt ook voor in 28,9 waar de opgestane Jezus zich met dit woord richt tot Maria van Magdala en de andere Maria.

oproep in de vorm van twee metaforen, om zout van de aarde en licht van de wereld te zijn (5,13-16).

Zout werd in de oudheid gebruikt om het land te bemesten, het behoedt voor bederf, heeft een reinigende werking en geeft smaak aan het eten. Zout was een vast bestanddeel van de meeloffers: 'Bij alle meeloffers moet u zout voegen; bij geen ervan mag het zout van het verbond met uw God ontbreken. U moet dus zout voegen bij alle gaven die u aanbiedt' (Lv 2,13).⁵⁵ Zout dat 'dwaas wordt' zoals er letterlijk staat (vergelijk 7,26), kan niet langer voor 'zout' doorgaan. Anders gezegd, men is leerling of men is het niet, er is geen tussenweg.

Wat de tweede metafoor betreft, licht van de wereld (en dus niet alleen van Israël) te zijn: licht is richtinggevend. In 4,16 wordt een spreuk uit Jesaja toegepast op Jezus: 'Het volk dat zit in de duisternis heeft een groot licht gezien, en over hen die zitten in het land en de schaduw van de dood, over hen is een licht opgegaan.' Wanneer Jezus nu de leerlingen oproept om licht te zijn, roept hij hen op om te zijn als hijzelf, om hem na te volgen.⁵⁶

De goede werken (τὰ καλὰ ἔργα: 5,16) moeten getuigen van en verwijzen naar de Vader ('opdat de mensen jullie Vader in de hemelen verheerlijken'). Deze oproep valt te relateren aan de aanhef van het onzevader en aan de bede met betrekking tot de heiliging van zijn Naam. Hier ligt de nadruk op 'zijn' (jullie zijn het zout; jullie zijn het licht; ὑμεῖς ἐστε 5,13.16) en op 'doen' (τὰ καλὰ ἔργα).⁵⁷ Bovendien wordt hier een belangrijk kenmerk van *goede* werken of daden genoemd: zij verwijzen naar de Vader en zijn niet gericht op de mensen, zoals dat het geval is bij de schijnheiligen in 6,1-18 (vergelijk 23,5).⁵⁸ Dat de mensen God gaan verheerlijken, is een van de wijzen waarop zijn Naam geheiligd wordt. Toch is er ook een opmerkelijk verschil tussen 5,16 en de directe literaire context van het onzevader. In 6,1-18 komt naar voren dat de leerlingen hun gerechtigheid niet moeten doen voor het oog van de mensen. In 5,16 daarentegen worden de leerlingen ertoe aangespoord om hun licht te laten schijnen voor de mensen en wordt expliciet gesteld dat de mensen de goede werken van de leerlingen kunnen zien. De praxis van de leerlingen blijft dus niet onopgemerkt. Door hun positieve manier van leven hebben volgelingen van Jezus een positieve uitwerking op anderen, met als verhoopt gevolg dat hun kring steeds groter wordt. Ook het omgekeerde is van toepassing: indien de leerlingen zich slecht gedragen, dan zal dat een negatief effect hebben op het aantrekken van nieuwe leerlingen.

55. Vgl. Nu 18,19; Ez 43,24.

56. Vgl. LXX Jes 42,6; 49,6 waar de dienaar van de Heer de opdracht krijgt εἰς φωὸς ἔθνων te zijn. In Mt 5,14 geeft Jezus de leerlingen de opdracht te zijn als de dienaar van de Heer.

57. In 7,24-27 ligt de nadruk op horen en doen (vgl. 23,3).

58. De opvattingen lopen uiteen over de inhoud van de goede werken (vgl. 26,10). U. Luz meent dat deze gelegen is in de voorafgaande makarismen en de daaropvolgende antithesen (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 225). Volgens J. Nielsen wordt hun inhoud in 5,38-48 en 25,31-46 duidelijk gemaakt (J.T. Nielsen, *Het evangelie naar Mattheüs*, I, 102). M. Dumais wijst evenals Luz op de voorafgaande makarismen, maar verbreedt de inhoud van de goede werken vervolgens tot de gehele Bergrede: 'Elle [de uitdrukking τὰ καλὰ ἔργα] englobe tout ce qui est décrit dans la suite du SM sous le vocable de "justice" (5,20-7,12). Dans le SM, les expressions "bonnes oeuvres" (5,16), "justice à pratiquer" (5,20; 6,1), "bons fruits" (7,18) et "faire la volonté du Père" (7,21) sont interreliées et renvoient à l'ensemble des exigences de vie formulées dans le discours' (M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne*, 169).

Conclusie: De makarismen of zaligsprekingen vormen de inleiding tot de Bergrede en door hun uitgesproken ethisch appèl zetten zij de toon voor het vervolg. De strakke structuur van de eerste acht zaligsprekingen laat zien dat zij onderling een sterke samenhang vertonen. Daar de negende zaligspreking nauw verbonden is met de achtste, blijft deze sterke samenhang van kracht, ook al wordt hier overgeschaald op de tweede persoon meervoud.

De μακάριοι vormen de ideale gemeente en het beeld dat Matteüs van hen schetst, lijkt sterk op het portret van Jezus. Kenmerkend voor de μακάριοι (5,3-10) is dat zij de wil van de Vader doen zoals ook Jezus dat doet (26,39). Waar dat gebeurt, is het koninkrijk van God nabij. Er is gewezen op de band met het onzevader. In het koninkrijk der hemelen heerst gerechtigheid. Gerechtigheid is niet alleen een gave van God, maar ook een opgave voor Jezus' volgelingen. Door gerechtigheid te doen dragen zij ertoe bij dat Gods wil geschiedt (6,10).

Het beeld van God is ingekleurd als Vader van hen die vrede stichten en als 'jullie Vader in de hemelen'; God troost, geeft voedsel, is rechtvaardig, barmhartig en geeft loon.

De makarismen schetsen een ideaalbeeld van de volgelingen van Jezus. Leerlingen (de wij-figuur van het onzevader) zijn het zout van de aarde en het licht van de wereld; door hun goede werken dragen zij eraan bij dat 'de mensen' God gaan verheerlijken en zo zijn Naam heiligen (6,9c). Leerlingen die geen zout en licht zijn, verdienen de naam van leerling niet.

Matteüs 5,17-48

- 5,17 *Denk niet dat ik gekomen ben
om de Wet of de Profeten af te schaffen.
Ik ben niet gekomen om af te schaffen,
maar om te vervullen.*
- 5,18 *Want ik verzeker jullie:
eer hemel en aarde zullen vergaan,
zal er niet één punt of één tittel van de Wet vergaan,
eer het allemaal gebeurd zal zijn.*
- 5,19 *Wie één van die geringste geboden ontkracht
en zo de mensen leert,
zal de geringste genoemd worden in het koninkrijk der hemelen.
Maar wie ze doet en leert,
zal groot genoemd worden in het koninkrijk der hemelen.*
- 5,20 *Want ik zeg jullie:
als jullie gerechtigheid niet overvloedig is,
méér dan die van de schriftgeleerden en Farizeeën,
dan zullen jullie het koninkrijk der hemelen zeker niet binnengaan.*
- 5,21 *Jullie hebben gehoord
dat tot de ouden gezegd is:
U zult niet doden.
Wie doodt,
zal uitgeleverd worden aan het gerecht.*
- 5,22 *En ik zeg jullie:
ieder die vertoornd is op zijn broeder,
zal uitgeleverd worden aan het gerecht.*

- Wie 'leeghoofd' zegt tegen zijn broeder,
zal uitgeleverd worden aan het Sanhedrin.
En wie 'dwaas' zegt,
zal uitgeleverd worden aan het hellevuur.
- 5,23 Als je dus je gave naar het altaar brengt,
en je herinnert je daar
dat je broeder iets tegen je heeft,
- 5,24 laat dan je gave daar voor het altaar achter,
en ga je eerst verzoenen met je broeder,
en kom dan terug
en breng je gave.
- 5,25 Wees je tegenpartij welgezind zonder dralen
en zolang je met hem onderweg bent,
opdat je tegenpartij jou niet uitlevert aan de rechter,
en de rechter aan de gerechtsdienaar,
en jij in de gevangenis wordt gegooid.
- 5,26 Ik verzeker je,
je zult daar niet uitkomen
voor je de laatste cent hebt betaald.
- 5,27 Jullie hebben gehoord
dat er gezegd is:
U zult geen echtbreuk plegen.
- 5,28 En ik zeg jullie:
ieder die kijkt naar een vrouw om haar te begeren,
heeft in zijn hart al echtbreuk met haar gepleegd.
- 5,29 Maar als je rechteroog je doet struikelen,
ruk het dan uit
en gooi het weg.
Want het is beter voor je
dat een van je ledematen verloren gaat,
dan dat heel je lichaam in de hel wordt gegooid.
- 5,30 En als je rechterhand je doet struikelen,
hak haar dan af
en gooi haar weg.
Want het is beter voor je
dat een van je ledematen verloren gaat,
dan dat heel je lichaam in de hel wordt gegooid.
- 5,31 Ook is er gezegd:
Wie zijn vrouw verstoot,
moet haar een scheidingsbrief geven.
- 5,32 En ik zeg jullie:
ieder die zijn vrouw verstoot, behalve in geval van ontucht,
maakt dat er echtbreuk met haar wordt gepleegd,
en wie trouwt met een vrouw die is verstoten,
pleegt echtbreuk.
- 5,33 Verder hebben jullie gehoord
dat tot de ouden gezegd is:
U zult uw eed niet breken,
maar u houden aan uw eden voor de Heer.
- 5,34 En ik zeg jullie
helemaal niet te zweren:
niet bij de hemel, omdat hij de troon van God is;

- 5,35 *niet bij de aarde, omdat zij de voetbank is voor zijn voeten;
niet bij Jeruzalem, omdat het de stad is van de grote koning.*
- 5,36 *Ook niet moet je zweren bij je eigen hoofd,
omdat je niet één haar wit of zwart kunt maken.*
- 5,37 *Maar je ja zij ja en je nee zij nee.
Wat daar nog bij komt,
is uit den boze.*
- 5,38 *Jullie hebben gehoord
dat er gezegd is:
Oog om oog en tand om tand.*
- 5,39 *En ik zeg jullie
de boze niet te weerstaan.
Maar als iemand jou een klap op je rechterwang geeft,
keer hem dan ook de andere toe.*
- 5,40 *Als iemand een geding tegen je wil aanspannen
om je hemd te krijgen,
laat hem dan ook je mantel.*
- 5,41 *Als iemand je dwingt tot één mijl,
ga er dan twee met hem mee.*
- 5,42 *Geef hem die jou iets vraagt,
en wend je niet af van degene die van je wil lenen.*
- 5,43 *Jullie hebben gehoord
dat er gezegd is:
U zult uw naaste liefhebben en uw vijand haten.*
- 5,44 *En ik zeg jullie:
heb je vijanden lief
en bid voor wie je vervolgen,*
- 5,45 *dan zullen jullie kinderen worden van je Vader in de hemel,
want Hij laat zijn zon opgaan over slechten en goeden,
en Hij laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen.*
- 5,46 *Want als jullie liefhebben
wie jullie liefheeft,
welk loon hebben jullie dan?
Doen ook de tollenaars niet hetzelfde?*
- 5,47 *En als jullie alleen jullie broeders groeten,
wat doen jullie dan voor buitengewoons?
Doen de heidenen dat ook niet?*
- 5,48 *Jullie zullen dus onverdeeld goed zijn,
zoals jullie hemelse Vader onverdeeld goed is.*

Mt 5,17-20 vormt de inleiding op 5,21-48, waarin zes voorbeelden worden gegeven van de juiste interpretatie van de Tora en de Profeten. Van 'ervullen' (πληρόω in 5,17) is ook sprake in 3,15 waar Jezus zich door Johannes laat dopen om 'alle gerechtigheid te vervullen'.⁵⁹ In de Tora staan het woord en de wil van God

59. In W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 485-486, wordt een aantal betekenissen van πληρόω opgesomd: 1) als vertaling van 'ôšîp, 'to add to'; 2) = het Aramese qûm, 'establish', 'make valid', 'bring into effect', (volgens Schlatter) 'to do', 'to execute'; 3) 'obey'; 4) to 'fulfil', de wet stipt onderhouden; 5) to 'fulfil', 'to complete', het brengen van een nieuwe wet die de oude overstijgt; 6) de Tora is 'fulfilled' door de betekenis die Jezus aan haar geeft; 7) 'fulfil', daar het door de komst van Jezus voor anderen mogelijk is te voldoen aan de eisen van de Tora; 8) 'fulfil' door de nieuwe rechtvaardigheid, de nieuwe geest van liefde: liefde is het

opgetekend. Leven volgens de Tora of de Profeten betekent gerechtigheid doen. Of ook: Gods Naam heiligen, het koninkrijk van God aanwezig doen zijn en Gods wil laten gebeuren, zoals in het onzevader wordt gevraagd. Jezus komt dus niet alleen om de Tora te onderrichten maar tevens om de Tora in praktijk te brengen. Voor het geval er onzekerheid zou bestaan over de bedoeling van Jezus wordt in deze inleidende verzen elk misverstand uit de weg geruimd. Jezus schaart zich achter de Wet en de Profeten, die voor hem eeuwigheidswaarde bezitten (zie 5,18).

Het onderricht van Jezus alsook zijn interpretatie van het koninkrijk der hemelen en zijn gerechtigheid zijn geworteld in de traditie. Zelfs het kleinste gebod moet in acht worden genomen.⁶⁰ Een uitwerking van die overtuiging geeft Jezus in de zogeheten antithesen, waarin hij debatteert over intern-joodse halachische kwesties.⁶¹ Deze polemieken worden aangekondigd in 5,20: 'Als jullie gerechtigheid niet méér betekent dan die van de schriftgeleerden en Farizeeën, zul je het koninkrijk der hemelen zeker niet binnengaan.'⁶² Deze schokkende mededeling uit de mond van Jezus zet de toon, want uitgerekend de uitleg van de Tora door de schriftgeleerden werd geacht bindend te zijn. De partij van de Farizeeën bezat grote invloed en verbond in tegenstelling tot de – hier niet genoemde – Sadduceeën de schriftelijke uitleg van de Tora met de mondelinge traditie.⁶³

De inleidende verzen in 5,17-20 zijn nauw verbonden met het geheel van Mt 5. Enerzijds vormen de woorden ἡ δικαιοσύνη en ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in 5,20 de verbinding met 5,1-16, anderzijds legt de uitdrukking ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (5,18)

vervullen van de wet; 9) 'fulfilment' is eschatologisch, het *telos* waarop de Tora anticipeerde (de messias) is gekomen en hij heeft de definitieve betekenis van de wet geopenbaard. De profetie is verwezenlijkt. Davies en Allison opteren voor een combinatie van de elementen 5) en 9). Jezus stelt namelijk nieuwe eisen en verder heeft πληρόω naar hun oordeel bijna zeker een profetische inhoud op grond van de vervullingscitaten; bovendien impliceert 11,13 dat evenals de Tora ook de Profeten vervuld kunnen worden; vgl. ook 5,18. Mt 5,17 betekent zodoende volgens Davies en Allison dat Jezus een nieuwe leer brengt, waarop door de Tora slechts is geanticipeerd of die in de Tora slechts is aangekondigd. Toch wordt hier naar mijn oordeel onvoldoende rekening gehouden met de uitdrukkelijke inbedding van Mt 5,17 in joodse discussies over de Tora in de eerste eeuw van onze jaartelling.

60. Vgl. 23,23 waar Jezus tegenover de Farizeeën spreekt over τα βαρύτερα τοῦ νόμου, het zwaardere of belangrijkere van de wet. Vgl. verder mAvot 4,2: Ben Azzai zei: 'Haast je steeds naar een licht gebod zoals naar een zwaar en vlucht voor de overtreding' en mAvot 2,1 'En wees even strikt bij het lichte gebod als bij het zware, want je kent het loon niet dat voor de geboden gegeven wordt.' P.W. van Boxel maakt in zijn commentaar op mAvot 2,1 duidelijk dat er een verschil wordt gemaakt tussen lichte en zware geboden op grond van de consequenties die gepaard gaan met het niet onderhouden van de geboden, maar ook op grond van de moeite en inspanning die het onderhouden van een gebod vergen. Wat betreft de zware geboden, soms wordt hier nog een onderscheid gemaakt op grond van de beloning die iemand wacht voor het onderhouden ervan. Daarnaast treft men de overtuiging aan dat alle geboden zonder onderscheid dienen te worden onderhouden met als gevolg dat de beloning steeds dezelfde is. En tot slot de overtuiging dat men de geboden moet onderhouden omdat God dit vraagt, uit liefde tot God, waarbij een eventueel in het vooruitzicht gestelde beloning geen rol speelt (*De wijsheid van de Vaderen. Het Misjnatractaat Avot*, vertaald en toegelicht door P.W. van Boxel, Kampen 1994, 46-48).

61. W. Weren, *Matteüs*, 68-73.

62. Vgl. Mt 23, vooral 23,1-4.23 (gebrek aan recht, barmhartigheid en trouw) en 23,5-8 (schijnheiligheid).

63. De schriftgeleerden en Farizeeën worden door Matteüs vaak als een koppel gepresenteerd, maar historisch gezien zijn het twee van elkaar onderscheiden groepen.

een connectie met 5,21-48.⁶⁴ De laatst genoemde uitdrukking komt negenmaal in min of meer dezelfde bewoordingen voor.⁶⁵

De zes 'antithesen' (5,21-26; 27-30; 31-32; 33-37; 38-42; 43-48) zijn alle volgens een bepaald patroon opgebouwd. Vaak worden zij onderverdeeld in tweemaal drie antithesen vanwege het gebruik van *πάλιν* ('verder', 'opnieuw') in 5,33, hoewel de inleidende woorden tot de derde en de zesde antithese verschillend zijn.⁶⁶

De antithesen beginnen in 5,21 met de vaststelling: 'Jullie hebben gehoord dat tot de ouden gezegd is' (*ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις*), gevolgd door een verbod of gebod.⁶⁷ Daarop volgt 'En ik zeg jullie' (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) ter inleiding op de (verregaande en veel diepere) interpretatie die Jezus zelf aan het genoemde verbod of gebod geeft, waarbij δὲ op grond van de context (5,17-20) niet zozeer dient te worden opgevat als tegenstelling, maar eerder als *verbindend* element.⁶⁸ Er is immers geen kwestie van dat Jezus zich verzet tegen de schriftelijke Tora. Ook staat de interpretatie die Jezus geeft van de diverse verboden en geboden niet haaks op de traditie, maar hij continueert die juist, hoewel de uitdrukking 'antithese' anders zou doen vermoeden. Eerder is die interpretatie dan ook te verklaren vanuit de gewoonte om voorschriften rond de wet te bouwen – de zogeheten *haag* om de wet – ter voorkoming van een mogelijke overtreding en ter bescherming van de wet zelf (mAvot 1,1). Tegelijkertijd wil Matteüs door zijn presentatie van Jezus als de leraar bij uitstek en als de nieuwe Mozes duidelijk maken dat de uitleg van Jezus beantwoordt aan de eigenlijke en diepste bedoelingen van de Tora en dat zijn uitleg de enig-juiste is.

1) De eerste antithese stelt in 5,21a het verbod om te doden uit de Tien Woorden (Ex 20,13; vergelijk Dt 5,17) aan de orde, gevolgd door een halachische regel in 5,21b.⁶⁹ Volgens de interpretatie van Jezus blijkt dit verbod veel meer te omvatten dan een letterlijke interpretatie zou toelaten en zich in stijgende lijn uit te strekken tot een verbod van al wat een goede intermenselijke relatie in de weg staat. Het antwoord van Jezus valt na het inleidende *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* (5,22a) uiteen in drie delen.

a) Een stelling in 5,22 ('want ieder die', *ὅτι πᾶς ὅς*). De verstoorde relatie tot de broeder leidt tot sancties; dit gebeurt in drie stappen en in stijgende lijn: gerecht (vgl. 5,21b) - sanhedrin - hellevuur (5,22b-g). Het *γέννα* of hellevuur vormt de tegenpool van het *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, het koninkrijk der hemelen.

64. *δικαιοσύνη*: 5,6.10.20 (verder in de Bergrede 6,1.33); *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*: 5,3.10.19.19.20 (verder in de Bergrede 6,10.33; 7,21).

65. *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν* in Mt 5,18; *λέγω γὰρ ὑμῖν* in 5,20; *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* in 5,22.28.32.34.39.44; *ἀμὴν λέγω σοι* in 5,26.

66. *Ἐρρέθη δὲ* in 5,31 verschilt van *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη* in 5,43 (en 5,27.38).

67. Deze uitdrukking treft men ook aan in 5,33.

68. Tegen S.E. Porter die onder § 2.7. *δέ* (*Conjunction, Adversative or Connective or Emphatic, Post-positive*), Mt 5,22 ('but I say you') aanhaalt als voorbeeld van 'adversative' (S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield 1992, 208).

69. U. Luz is van mening dat hier sprake is van een vrije weergave van Ex 21,12; Lv 24,17; vgl. Nu 35,16-18 en niet van een halachische regel uit de tijd van Jezus (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 252). W. Weren maakt echter plausibel 'dat Jezus al meteen in zijn eerste openingszin teruggrijpt op een halachisch dispuut uit zijn tijd' (W. Weren, *Matteüs*, 71).

- b) De overgang naar de tweede persoon singularis (5,23-24). De persoonlijke relatie tot God staat niet los van de relatie van de broeders onder elkaar. Zelfs wanneer die onderlinge relatie slechts eenzijdig is verstoord zoals in het geval dat 'je broeder iets tegen jou heeft', betekent dit een verstoorde relatie tot God. Of je broeder terecht of onterecht iets tegen jou heeft, of jij dader of slachtoffer bent, is van geen betekenis: de onderlinge relatie moet eerst hersteld worden, voordat men uitdrukking kan geven aan zijn relatie tot God via een offergave.
- c) Advies met betrekking tot het eigen gedrag tegenover de tegenpartij: maak het in orde ter voorkoming van erger (5,25-26). Evenals in a) wordt dit 'erger' in drie stappen en in stijgende lijn beschreven: rechter - gerechtsdienaar - gevangenis.

De kern van deze antithese ligt in het middelste deel b) en kan vergeleken worden met de bede om vergeving in het onzevader en de nadere toelichting daarvan in 6,14-15. Het gaat hier vooral om uitleg van de tweede zin ('zoals ook wij vergeven'): de weg naar God gaat via de broeder. God wil geen gave wanneer er onderlinge strijd is, vandaar het gebod om tot verzoening te komen. Pas als dat gebeurd is en de onderlinge eenheid is hersteld, mag men de gave offeren. Het begrip broeder (ἀδελφός), dat viermaal in deze eerste antithese voorkomt, verwijst naar kinderen van één vader.⁷⁰ Bedoeld is de gemeenschappelijke Vader in de hemelen. Vanuit 5,21-26 valt dus een bepaald licht op de aanduiding van God als Vader. God is de Vader van mensen die zich met elkaar verzoenen.

2) De tweede antithese (5,27-30) heeft betrekking op het verbod op echtbreuk in de Tien Woorden (Ex 20,14; Dt 5,18) en staat in nauw verband met de derde antithese vanwege het gemeenschappelijke werkwoord 'echtbreken' (μοιχεύω en aan het slot van 5,32 μοιχάω). Op de inleidende formule en het verbod zelf (5,27) volgt het antwoord van Jezus dat begint met de woorden ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,28a). Daarop volgen:

- a) een stelling (ὅτι πᾶς ὁ): echtbreuk begint met het begerig kijken naar een vrouw (5,28b);
- b) een persoonlijk advies, gesteld in de imperativus tweede persoon singularis: vermijd dat je rechteroog of je rechterhand je ten val brengen zodat heel je lichaam in de hel wordt geworpen (5,29-30: εἰς γέενναν, zie ook 5,22).

Mt 5,29-30 hebben een parallelle opbouw en zijn qua woordgebruik bijna identiek. Verschillen zijn dat in 5,29 sprake is van het oog dat uitgerukt wordt en in 5,30 van de hand die afgehakt moet worden, en dat van het lichaam in 5,29 wordt beweerd dat het in de hel wordt gegooid en in 5,30 dat het naar de hel gaat. Tweemaal komt hier σκανδαλίζω ('een struikelblok zijn') voor, iets dat koste wat het kost dient te worden vermeden daar dit ertoe leidt dat je in de hel komt, de tegenpool van het βασιλεία των οὐρανῶν, dat met alle middelen dient te worden nagestreefd. Mogelijk is hier sprake van een – weliswaar niet sterke – connectie met 6,13: het belang van de bede om niet in beproeving te worden geleid en verlost te worden van de boze.

70. Voor een tekstsemantische analyse van het begrip ἀδελφός zie W. Weren, Broederschap en barmhartigheid in Mattheus, 249-265.

3) De derde antithese (5,31-32) hangt samen met de voorafgaande. Nu gaat het niet om een verbod, maar om het gebod, gericht tot de man, om zijn vrouw bij verstoting een scheidingsbrief te geven (Dt 24,1-4). De inleidende formule is verkort tot ἐρρέθη δέ. De eigen interpretatie van dit gebod door Jezus begint in 5,32a met dezelfde woorden als in 5,22a.28a: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Evenals in de twee eerste antithesen worden deze woorden gevolgd door:

- a) een stelling (ὅτι πᾶς ὁ); hier wordt de man die zijn vrouw verstoot (behalve in het geval van ontucht) verantwoordelijk gesteld voor de echtbreuk van de vrouw;
- b) opnieuw een stelling: ieder die een verstoten vrouw huwt, maakt zich schuldig aan echtbreuk.

In de derde antithese ontbreekt de persoonlijke toespitsing. Hier en in de voorafgaande antithese wordt echtbreuk afgewezen als een vergrijp tegen de Tora. In het licht van het onzevader gezien staat ieder vergrijp tegen de Tora in tegenstelling tot 6,10b.

4) De vierde antithese (5,33-37) begint opnieuw met een verbod – ditmaal met betrekking tot het breken van een eed – en wordt ingeleid op de bekende wijze (5,33).⁷¹ Ook hier begint de eigen interpretatie van Jezus van dit verbod met de formule ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,34a). Daarop volgen:

- a) een negatief geformuleerde stelling (μὴ gevolgd door een infinitivus), viermaal toegelicht met behulp van de constructie μήτε ... ὅτι (5,34b-36);
- b) een persoonlijk gericht appèl met betrekking tot het eigen gedrag (5,37).

Het verbod tot het breken van een eed gaat terug op Lv 19,12: 'U zult bij mijn Naam niet vals zweren en zo de Naam van uw God ontheiligen: Ik ben de Heer'.⁷² Hier ligt een verbinding met de (positief geformuleerde) eerste bede van het onzevader, de heiliging van de Naam. De Naam wordt onder meer geheiligd door je aan je woord te houden en door af te zien van het afleggen van eden. Wat daar nog bij komt, schrijft Jezus toe aan de boze of het boze (5,37b: ἐκ τοῦ πονηροῦ). Evenals in 6,13b is het niet duidelijk of 5,37b een mannelijke of onzijdige vorm is, al gaat mijn voorkeur ook hier uit naar een personificatie van het kwaad als tegenstander van God die in 5,35b de grote koning wordt genoemd.

In 6,10c is sprake van de eenheid van hemel en aarde. Die eenheid wordt in 5,34c-35a verbeeld doordat de hemel Gods troon en de aarde Gods voetenbank

71. In zijn beschrijving van de Essenen zegt Flavius Josephus: 'Zij tonen alleen oprechte verontwaardiging, hebben hun emoties onder controle, houden vast aan het eenmaal gegeven woord en dienen de zaak van de vrede. Ieder woord dat zij spreken, heeft meer waarde dan een eed. Zij weigeren een eed te zweren, omdat zij dat nog erger achten dan een meened; zij zeggen namelijk dat iemand die niet wordt geloofd tenzij hij God heeft aangeroepen, al veroordeeld is' (Flavius Josephus, *Bellum Judaicum* II, 135; de vertaling is afkomstig uit: Flavius Josephus, *De Joodse Oorlog & Uit mijn leven*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Baarn 1992², 88). Wellicht is er sprake van Esseense invloed op Mt.

72. LXX Lv 19,12: καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἄδικα καὶ οὐ βεβηλώσετε τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν. Vgl. Nu 30,3; Dt 23,22; LXX Zach 8,17. Tegen U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 281: 'Οὐκ ἐπιωρκήσεις steht nicht im AT und hat sprachlich weder zum Dekaloggebot vom Gottesnamen Ex 20,7 noch zu Lev 19,12 Beziehungen.' In LXX Zach 5,3-4 blijkt echter ἐπιωρκός hetzelfde te betekenen als τοῦ ὀμνύοντος τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει. De tekst van Lv 19,12 sluit hierbij nauw aan.

worden genoemd. De aanduiding van God als ‘de grote koning’ in 5,35b staat in verband met het koninkrijk in 6,10. Zowel hier als in 5,37b zijn sterke connecties met het onzevader vast te stellen.

5) De vijfde antithese (5,38-42) wordt ingeleid door ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη en handelt over het gebod ‘oog om oog, tand om tand’ (Ex 21,24-25; Lv 24,20; Dt 19,21). Na deze uitspraak volgt de interpretatie van dit gebod door Jezus, opnieuw voorafgegaan door de formule ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,39a) en bestaande uit:

- a) een negatief geformuleerde stelling (μὴ gevolgd door een infinitivus 5,39b);
- b) een persoonlijk gericht appèl met betrekking tot het eigen gedrag in vijf verschillende situaties, de laatste keer negatief geformuleerd (5,39c-42d).⁷³

In 5,39b is sprake van ὁ πονηρός. Uit het vervolg blijkt dat ‘de boze’ hier iemand is die een klap uitdeelt of die een geding aanspant, die een ander dwingt één mijl met hem te gaan, die aan een ander iets vraagt of van hem wil lenen. Jezus adviseert om aan de tegenpartij te weerstaan door kwaad met goed te vergelden.⁷⁴ Deze ‘boze’ valt niet samen met de boze uit de laatste bede van het onzevader, waar gevraagd wordt om verlossing van de boze. In het onzevader is de boze de tegenstander van God, in de antithese is hij de persoonlijke tegenstander (vergelijk de eerste antithese 5,21-26, waar men, ook al is men slachtoffer, alles moet doen om in het reine te komen met de ander).

6) De zesde en laatste antithese wordt – evenals de voorafgaande – ingeleid door ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη en handelt over het gebod van de naastenliefde (Lv 19,18), waaraan dat van de haat tot de vijand is toegevoegd. Deze toevoeging is echter niet in het Oude Testament te vinden en dient om aan Jezus’ eigen standpunt met betrekking tot het begrip ‘naaste’ meer reliëf te geven (vergelijk Lc 10,29: ‘wie is mijn naaste?’). Wanneer men immers zowel de naasten als de vijanden liefheeft, vervaagt het onderscheid tussen vriend en vijand (vergelijk 5,45). De interpretatie van Jezus begint weer met de bekende formule ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,44a). Daarop volgen:

- a) een oproep aan de toegesprokenen om hun vijand lief te hebben en te bidden voor degenen die hen vervolgen; wie zo handelt, is een kind van God en spiegelt zich aan de Vader (5,44b-45);
- b) een motivering van het aanbevolen gedrag door een vergelijking met dat van de tollenaars (ἐὰν γὰρ ... οὐχὶ καὶ ... τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 5,46);
- c) een motivering van het aanbevolen gedrag door een vergelijking met dat van de heidenen (καὶ ἐὰν ... οὐχὶ καὶ ... τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 5,47);
- d) een samenvattend appèl waarin de Vader ten voorbeeld wordt gesteld (5,48).

De delen b) en c) zijn parallel opgebouwd; driemaal komt hier het werkwoord ποιέω (doen) voor. Zij worden ingekaderd door a) en d), die samen een inclusio

73. Vgl. het derde lied van de dienaar van JHWH, Jes 50,6.

74. Het voorkomen van ἱμάτιον in 5,40 herinnert aan LXX Dt 24,13 waar men geboden is, een in onderpand genomen mantel tegen het vallen van de avond aan de (arme) eigenaar terug te bezorgen als teken van barmhartigheid zodat deze zich in zijn mantel te slapen kan leggen. Wanneer in 5,40 gevraagd wordt de mantel te geven ook al wordt ‘slechts’ het hemd gevraagd, is dat een teken van overvloedige vrijgevigheid. Vgl. in dit verband ook LXX Dt 24,10, waar tweemaal ὀφείλημα voorkomt en het in 24,11 gebruikte δάνειον (Mt 5,42 δανίσασθαι; zie ook Dt 15,7-11).

vormen en waarin de Vader centraal staat. In b en c is sprake van datgene wat de tollenaars en de heidenen *doen*, terwijl in a en d naar voren komt wie de toegesprokenen moeten *worden* of wie ze moeten *zijn*. Wanneer de toegesprokenen ernaar streven om te zijn zoals de Vader, ontstaat er een harmonie tussen de hemel en de aarde (vergelijk 6,10c).

In 5,44 spoort Jezus de leerlingen aan om te bidden voor wie hen vervolgen. Deze aansporing kan gezien worden als een toelichting op de bede over de beproeving: bidden is een probaat middel tegen beproeving.

Mt 5,48 kan niet alleen beschouwd worden als conclusie en samenvatting van de laatste antithese maar ook van alle antithesen tezamen. In het tweede geval vormen 5,20 en 5,48 een inclusio. Anders dan de in 5,20 genoemde schriftgeleerden en Farizeeën gaan de kinderen van de Vader het rijk der hemelen binnen (vergelijk de zaligsprekingen).⁷⁵ Overvloedige gerechtigheid is kenmerkend voor de kinderen van de Vader en zou dit ook moeten zijn voor de bidders van het onzevader.

In het licht van 5,43-48 kunnen wij vaststellen dat de Vader uit 6,9b een vader is die geen onderscheid maakt tussen goeden en slechten (πονηρούς), tussen rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Jezus adviseert zijn leerlingen om kinderen te worden van de Vader in de hemel, die zich beijvert voor de eenheid onder alle mensen. Zij moeten onverdeeld goed zijn zoals de Vader onverdeeld goed is. Ook de vrede-stichters worden in 5,9 kinderen van God genoemd. Kinderen van God schenken elkaar vergeving (6,12b). Wanneer de leerlingen gehoor geven aan de oproep van Jezus om te zijn als de Vader, gaat de aarde steeds meer lijken op de hemel.

Conclusie: Voor leerlingen van Jezus (en zodoende voor de bidders van het onzevader) telt net als voor Jezus zelf ook het geringste gebod uit de Tora: heel hun doen en laten dient gericht te zijn op het doen geschieden van de wil van God. Wie zo leeft, heiligt de Naam van God en brengt zijn koninkrijk naderbij.

Het is opmerkelijk dat in de antithesen dezelfde thema's aan de orde komen als in de *Wir-Bitten* van het onzevader: vergeving, beproeving en het kwaad/de boze. Leerlingen van Jezus zijn herkenbaar aan overvloedige gerechtigheid (5,20), die zich onder meer uit in grenzeloze vergevingsgezindheid tegenover wie dan ook. Vergevingsgezindheid leidt tot broederschap en dat is de weg die tot de Vader voert (eerste antithese). Vergeving gaat gepaard met barmhartigheid en draagt bij aan de vervulling van de *Du-Bitten*. Wie de Naam van God heiligt, is eenduidig gericht op God. Het kenmerkende van de boze daarentegen is dat hij niet uitsluitend gericht is op God (zie de vierde antithese). Wie kind van de Vader wil zijn, heeft ook zijn vijanden lief en bidt voor zijn vervolgers, die hem in beproeving brengen (zesde antithese).

Het vervolg van de Bergrede (Matteüs 6-7)

Hoewel 6,1-18 door zijn strakke opbouw een afgerond onderdeel is van de Bergrede, bevat de laatste antithese toch een aantal elementen die de brug slaan naar 6,1-18.

75. Vgl. ook 5,20 (περισσεύει) met 5,47 (περισσόν).

[ἐγὼ δὲ / ἀμήν] λέγω ὑμῖν	5,44; 6,2.5.16;
προσεύχομαι	5,44; 6,5 ² .6 ² .7.9;
ὁ πατήρ σου/ὑμῶν/ἡμῶν ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς	5,45; 6,1.9;
ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος	5,48; 6,14;
πονηρός	5,45; 6,13;
δίκαιος / δικαιοσύνη	5,45; 6,1;
ποιέω	5,46.47 ² ; 6,1.2 ² .3 ² ;
μισθός	5,46; 6,1.2.5.16;
ὁ ἐθνικός	5,47; 6,7.

Daar 6,1-18 reeds besproken is, vervolg ik mijn onderzoek naar connecties tussen het onzevader en de Bergrede met de vertaling van het resterende gedeelte van deze rede.

- 6,19 *Verzamel geen schatten op de aarde,
waar mot en houtworm ze aantasten,
en waar dieven inbreken en stelen.*⁷⁶
- 6,20 *Maar verzamel schatten voor jullie in de hemel,
waar noch mot noch houtworm ze aantasten,
en waar dieven niet inbreken en niet stelen.*
- 6,21 *Want waar je schat is,
daar zal ook je hart zijn.*
- 6,22 *De lamp van het lichaam is het oog.
Wanneer nu je oog zuiver is,
zal heel je lichaam verlicht zijn.*⁷⁷
- 6,23 *Maar als je oog slecht is,
zal heel je lichaam duister zijn.
Als dus het licht in jou duisternis is,
hoe groot is dan de duisternis!*
- 6,24 *Niemand kan twee heren dienen
want hij zal of de een haten
en de ander liefhebben,
of hij zal aanhanger zijn van de een
en de ander verachten.
Jullie kunnen niet God dienen én mammon.*
- 6,25 *Daarom zeg ik jullie:
Maak je niet bezorgd over je leven
wat je zult eten
of wat je zult drinken,
en ook niet over je lichaam,
wat je zult aantrekken.
Is het leven niet meer dan het voedsel*

76. Het woord βρωσις (6,19-20) betekent eigenlijk 'eten' als handeling, maar ook 'eten, spijs'; in combinatie met σῆς kan men denken aan een of ander insect zoals een sprinkhaan (Mal. 3,11) of houtworm. Een ander voorstel is dat het hier gaat over een vorm van corrosie, roest. Dit voorstel wordt echter niet gedeeld door W. Bauer (vgl. W. Bauer, *Wörterbuch*, βρωσις, kolom 295; J. Eichler; C. Brown, Θεσαυρός. In: *NIDNTT*, Volume 2, 829-836, hier: 831). Als vertaling treft men zowel 'houtworm' (WV) aan als 'roest' (NBG; vergelijk NRSV 'rust').

77. Het woord ἀπλοῦς, hier vertaald als 'zuiver', betekent in eerste instantie 'eenvoudig': niet-dubbel, niet-dubbelzinnig.

- en het lichaam [niet meer] dan de kleding?
- 6,26 Kijk naar de vogels van de hemel:
ze zaaien niet
en ze oogsten niet
en ze verzamelen niet in schuren:
jullie hemelse Vader voedt ze.
Zijn jullie niet meer waard dan zij?
- 6,27 Wie van jullie kan door bezorgd te zijn,
één el toevoegen aan de duur van zijn leven?⁷⁸
- 6,28 En wat maak je je bezorgd over kleding?
Kijk naar de leliën van het veld
hoe zij groeien:
zij zwoegen niet
en spinnen niet.
- 6,29 Maar ik zeg jullie:
zelfs Salomo met al zijn pracht en praal ging niet gekleed als een van hen.
- 6,30 Als God nu het gras van het veld dat er vandaag staat
en morgen in de oven wordt geworpen,
zo kleedt,
hoeveel temeer [kleedt Hij dan] jullie, kleingelovigen?
- 6,31 Jullie moeten je dus niet bezorgd maken door te zeggen:
Wat zullen we eten?
Of wat zullen we drinken?
Of wat zullen we aantrekken?
- 6,32 Want naar dat alles zijn de heidenen op zoek.
Want jullie hemelse Vader weet
dat jullie dat alles nodig hebben.
- 6,33 Maar zoek eerst het koninkrijk van God
en zijn gerechtigheid
en dat alles zal jullie erbij worden gegeven.
- 6,34 Maak je dus niet bezorgd over de dag van morgen,
want de dag van morgen zal zich bezorgd maken over zichzelf.
Deze dag heeft genoeg aan zijn eigen kwaad.
- 7,1 Oordeel niet,
opdat jullie niet geoordeeld worden.
- 7,2 Want met het oordeel, waarmee jullie oordelen,
zullen jullie worden geoordeeld,
en met de maat, waarmee jullie meten,
zullen jullie worden gemeten.
- 7,3 Waarom zie je wel de splinter in het oog van je broeder
terwijl je de balk in je eigen oog niet opmerkt?
- 7,4 Of hoe kan je zeggen tot je broeder:
Laat mij de splinter uit je oog halen,
en kijk, de balk [zit] in je eigen oog?

78. Het woord πῆχυς ('el') is een lengtemaat van ca 45-52 cm (W. Bauer, *Wörterbuch*, kolom 1322) en komt slechts viermaal in het NT voor: Mt 6,27; Lc 12,25; Joh 21,8; Apoc 21,17; in de beide laatste gevallen gaat het duidelijk om een lengtemaat. Zodoende luidt 6,27 in de NBG-vertaling: 'wie van u kan ... één el aan zijn lengte toevoegen'. Het woord ἡλικία kan inderdaad zowel levensduur, leeftijd als ook lichaamslengte betekenen. De moeilijkheid van deze vertaling ligt in het feit dat de toevoeging van één el aan de lengte heel wat zou zijn, terwijl uit de context blijkt dat er toch iets onbeduidends bedoeld moet zijn. Daarom dient πῆχυς mijns inziens als temporele eenheid in de zin van 'een spanne tijds' te worden opgevat (vgl. W. Bauer, *Wörterbuch*, ἡλικία, kolom 699).

- 7,5 *Schijnheilige, haal eerst de balk uit je eigen oog
en dan zul je scherp zien
om de splinter uit het oog van je broeder te halen.*
- 7,6 *Geef het heilige niet aan de honden
en gooi jullie parels niet voor de zwijnen
opdat zij ze niet vertrappen met hun poten
en wanneer ze zich omdraaien, jullie zullen verscheuren.*
- 7,7 *Vraag en het zal jullie worden gegeven.
Zoek en jullie zullen vinden.
Klop en er zal voor jullie worden opengedaan.*
- 7,8 *Want ieder die vraagt, krijgt
en wie zoekt, vindt
en voor wie klopt, zal worden opengedaan.*
- 7,9 *Of is er iemand onder jullie
die zijn zoon een steen zal geven
als hij om brood vraagt?*
- 7,10 *Of als hij om vis vraagt,
zal hij hem toch geen slang geven?*
- 7,11 *Als jullie nu, hoewel je slecht bent,
goede gaven weten te geven aan je kinderen,
hoeveel te meer zal dan jullie Vader in de hemelen
het goede geven aan wie het Hem vragen.*
- 7,12 *Alles dus, wat jullie willen
dat de mensen aan jullie doen,
doet dat ook aan hen.
Want dat is de Wet en de Profeten.*
- 7,13 *Ga binnen door de nauwe poort
want de poort is wijd en de weg breed
die leidt tot het verderf,
en er zijn velen die daardoor naar binnen gaan.*
- 7,14 *Hoe nauw is de poort en hoe smal de weg
die naar het leven leidt,
en er zijn maar weinigen die hem vinden.*
- 7,15 *Pas op voor de valse profeten
die naar jullie komen in schaapskleren,
maar van binnen roofzuchtige wolven zijn.*
- 7,16 *Aan hun vruchten zullen jullie ze kennen.
Men plukt toch geen druiven van doornstruiken of vijgen van distels?*
- 7,17 *Zo brengt iedere goede boom goede vruchten voort,
maar de zieke boom brengt slechte vruchten voort.*
- 7,18 *Een goede boom kan geen slechte vruchten voortbrengen
en een zieke boom geen goede.*
- 7,19 *Elke boom die geen goede vrucht voortbrengt,
wordt omgehakt en in het vuur gegooid.*
- 7,20 *Aan hun vruchten zullen jullie ze dus kennen.*
- 7,21 *Niet ieder die Heer! Heer! tegen mij zegt,
zal het koninkrijk der hemelen binnengaan,
maar hij die de wil doet van mijn Vader in de hemelen.*
- 7,22 *Velen zullen mij op die dag zeggen:
Heer, Heer, hebben wij niet in uw naam geprofeteerd
en in uw naam demonen uitgedreven
en in uw naam veel machtige daden gedaan?*
- 7,23 *En dan zal ik hun openlijk zeggen:*

- Nooit heb ik jullie gekend!*
Ga weg van mij die de wetteloosheid bedrijven.
 7,24 *Ieder dus die deze woorden van mij hoort en ze doet,*
zal lijken op een wijze man
die zijn huis bouwde op de rots.
 7,25 *En de regen viel neer*
en de stromen kwamen
en de winden waaiden
en stortten zich op dat huis
en het viel niet om
want het was op de rots gegrondvest.
 7,26 *En ieder die deze woorden van mij hoort en ze niet doet,*
zal lijken op een dwaas man
die zijn huis bouwde op het zand.
 7,27 *En de regen viel neer*
en de stromen kwamen
en de winden waaiden
en ze sloegen tegen dat huis
en het viel om
en zijn instorting was groot.

Tussen 6,1-18 en 6,19-34 ligt geen diepe cesuur.⁷⁹ Het centrale thema uit 6,1-18 (gerechtigheid) wordt nu verder toegelicht, en wel aan de hand van een nieuwe metafoor: het vergaren van schatten in de hemel *versus* het vergaren van schatten op aarde.

Na de diverse negatieve en positieve voorbeelden in 6,1-18 begint 6,19a met een verbod (verzamel geen schatten op de aarde) in de vorm van een imperativus; daarop volgt in 6,20a een gebod (verzamel schatten in de hemel), eveneens in de vorm van een imperativus. Dit verbod respectievelijk gebod wordt gevolgd door een praktisch identiek geformuleerde verklaring, met dien verstande dat deze in het eerste geval (6,19b-c) positief geformuleerd is en in het tweede geval (6,20b-c) negatief. De perikoop wordt afgesloten in 6,21 met de uitspraak: 'Want waar je schat (θησαυρός) is, daar zal ook je hart (καρδία) zijn'. Tegelijkertijd vormt 6,21 door het woord 'hart' (καρδία) als deel van het lichaam de overgang naar de volgende verzen, waarin driemaal over het lichaam (σῶμα) en het oog (ὀφθαλμός) wordt gesproken in verband met het thema licht en duisternis (6,22-23). De perikoop wordt afgesloten met een stelling en conclusie: 'Niemand kan twee heren dienen ... Jullie kunnen niet God dienen en mammon' (6,24).

De termen θησαυρός (voorraadkamer, voorraadplaats, schatkist, schat) en μαμωνᾶς (bezit, vermogen, mammon) hebben betrekking op bezit. Terwijl het woord θησαυρός zowel op materieel als geestelijk bezit betrekking kan hebben, wordt μαμωνᾶς uitsluitend gebruikt als een aanduiding voor materieel bezit of voor de personificatie daarvan (een demonische macht, de geldduivel). Het meest voor de

79. Tegen G. Bornkamm: 'Daß diese ohne Überleitung auf 6.18 folgenden Sprüche mit dem dritten Glied der schon genannten 'Kultdidache', den Worten vom rechten Fasten 16-18, nichts zu tun haben, braucht kaum gesagt zu werden, zeigt aber nur, daß Mt die drei genau gleich gebauten, mit demselben Refrain abschließenden Spruchgruppen als Einheit belassen hat' (G. Bornkamm, Der Aufbau der Bergpredigt, in: *NTS* 24 (1978) 419-432, hier: 426).

hand ligt dat μαμωνᾶς hier slaat op een demonische tegenstander van God (vergelijk πονηρός in 6,13). Bovendien komt hier het thema ἀπλοῦς terug: het uit één stuk zijn (vergelijk 5,37). Het verzamelen van schatten in de hemel en niet op de aarde (6,19-20) doet denken aan 6,10c waar de hemel een blauwdruk is voor de aarde; in 6,19-20 domineert de oppositie, in 6,10 de harmonie.

Bij 6,19-24 sluit het vervolg in 6,25-34 nauw aan. Tot zesmaal toe komt hier het werkwoord μεριμνάω ('zich bezorgd maken') voor, de laatste keer in 6,34: 'maak je dus niet bezorgd om de dag van morgen'. De kern van 6,19-24 is dat zorgen om het dagelijks bestaan afleiden van het koninkrijk der hemelen en overbodig zijn gezien de bijzondere zorg van de Vader. Uit 6,26.32 blijkt dat de Vader schenker van materieel voedsel is; hier ligt een sterke connectie met 6,11. Daar ik eerder onder meer uit stilistische overwegingen een temporele betekenis van ἐπιούσιος (6,11) uitgesloten heb, komt de bede om brood in het onzevader niet in conflict met 6,34 (vergelijk hoofdstuk 4, § 2). De oproep in 6,33 houdt verband met 6,10a: het koninkrijk heeft hier de connotatie van gerechtigheid.

Mt 7,1-5 waarschuwt tegen het oordelen over een ander en kan beschouwd worden als de inhoudelijke tegenpool van de bede in 6,12 die spreekt over vergeven. Oordelen gaat samen met schijnheiligheid, want men vergeet de eigen tekortkomingen (7,5; vergelijk 6,1-18).

Mt 7,6 is raadselachtig en wordt soms beschouwd als behorend tot 7,1-11(12), maar wordt meestal opgevat als een conclusie uit 7,1-5, de passage over niet-oordelen.⁸⁰ Volgens G. Strecker geeft 7,6 aan dat het verbod om te oordelen grenzen kent ('eine Grenze des Nichtrichtens') en niet geldt wanneer de geloofswaarheid op het spel staat (vergelijk 18,17).⁸¹ In dit geval gaat het om een interne kwestie. Andere auteurs zoals H. von Lips menen dat 7,6 van toepassing is op de buitenwacht. In dat geval is bedoeld dat het heilige (het evangelie) niet aan mensen moet worden gegeven die het niet waardig zijn.⁸² Dat 7,6 een conclusie zou zijn uit het voorafgaande, is minder aannemelijk wegens het ontbreken van οὖν, dat gewoonlijk een conclusie inleidt (vergelijk 5,48; 6,34; 7,12.24). Toch beschouwt H. von Lips 7,6 als afsluiting van 7,1-5: rechter zijn en oordelen over een ander wordt tot voorbeeld van foutief gedrag, 'das in seinen Folgen auf den Handelnden zurückfällt und sich gegen ihn selbst kehrt.' Tegelijkertijd beschouwt hij 7,6 echter als scharniervers tussen 7,1-5 ('falsche Fütterung') en 7,7-11 ('falsche Speise', steen, slang).⁸³ A. Mello oppert dat dit vers een waarschuwing bevat tegen een gemakkelijk proselitisme (vergelijk 23,15).⁸⁴ In 23,15 zijn het echter de Farizeeën die van een proseliet

80. Bijv. R.H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, 123; J.W. Kim, *The Function and Meaning of the Lord's Prayer in the Sermon on the Mount*, 18.

81. G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 152.

82. Vgl. H. von Lips, Schweine füttert man, Hunde nicht, in: *ZNW* 79 (1988) 165-186, hier: 166.

83. Vgl. H. von Lips, Schweine füttert man, Hunde nicht, 184-185; in een hellenistische omgeving behoorden honden en varkens tot het straatbeeld; doorgaans werden honden niet gevoerd, varkens echter wel, vandaar 'falsche Fütterung' (vgl. 175).

84. A. Mello: 'Cette parole était peut-être une mise en garde contre un prosélytisme facile, comme en 23,15.' Hij vervolgt: 'Dans la *Didaché* (IX,5) elle est mise en rapport avec le pain béni que l'on distribuait dans les agapes fraternelles et que seuls les baptisés avaient le droit de manger' (*Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris 1999, 146).

een hellekind maken, terwijl in 7,6b 'de honden en varkens' zich tegen de leerlingen keren. Volgens D.A. Hagner ligt de focus hier 'on the lack of receptivity rather than on any intrinsic unworthiness of any individuals or group.'⁸⁵

Het gebruik van het werkwoord καταπατέω ('vertrappen'), dat eveneens voorkomt in 5,13 in verband met het onbruikbare zout, biedt wellicht uitkomst. Wanneer de leerlingen niet gericht zijn op de Vader, zijn ze waardeloos, net als zout dat niet meer 'zout', en daarom worden ze vertrapt. Iets dergelijks kan ook in 7,6 bedoeld zijn: het gaat hier over leerlingen die het heilige dat kostbaar is als parels (vergelijk 13,45-46) niet waardig zijn en die zich zo hebben aangepast aan de buitenwereld dat zij verworden zijn tot honden en zwijnen. Deze laatste twee termen zijn aanduidingen voor de heidenen en wellicht ook voor valse profeten en niet-leerlingen.⁸⁶ We zouden hier kunnen spreken van een beproeving waaraan leerlingen onderhevig zijn en die kan uitmonden in eenduidig de kant kiezen van ὁ πονηρός (vergelijk 6,12).⁸⁷

In 7,7-11 staat de aanmoediging om te bidden tot de Vader centraal (vergelijk 6,5-15; 21,22). De Vader zal het gebed verhoren – het slot van 7,11 vormt een inclusio met het begin van 7,7 –, niet vanwege de vele woorden (αἰτέω, vergelijk 6,7-8) maar vanwege de volharding.⁸⁸ De Vader wordt hier geplaatst tegenover aardse vaders. Die vaders zijn 'dubbel': zij geven hun kinderen goede gaven als brood en vis, hoewel ze πονηροί zijn; hoeveel te meer geeft de Vader (die enkel ἀγαθός is) dan goede gaven aan wie het Hem vragen (*a minori ad maius* argumentatie). Hier is een connectie met de broodbede uit het onzevader. De kinderen zijn te vergelijken met de bidders. Inhoudelijk gezien wordt het bidden niet gespecificeerd zoals in 6,9-13. M. Dumais merkt met betrekking tot de plaats van deze perikoop op dat Jezus eerst de aandacht van de leerlingen richt op de goedheid van de Vader alvorens hij hen in 7,21 oproept de wil van de Vader te doen; evenals in 5,43-6,18 is dit 'l'expression d'un lien inséparable entre la prière et l'engagement, entre le don et les exigences de vie'.⁸⁹

De zogeheten gouden regel in 7,12a (vergelijk Lv 19,18; Mt 22,35-40) geeft een samenvatting van de eisen die in de Bergrede aan het gedrag van leerlingen worden

85. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 172.

86. Vgl. R.H. Gundry: 'But among Jesus' disciples, who are the new people of God, "Gentiles" can lose the meaning "non-Jews" and take the meaning "non-disciples" (see 5:47; 6:7,32; 18:17; Luke 12:30). By the same token "dogs" and "pigs" can shift from non-Jews to non-disciples, including falsely professing disciples' (R.H. Gundry, *Matthew*, 123).

87. G. Bornkamm komt tot dezelfde conclusie, echter 'achteruitredenerend': 'Dagegen ergibt sich m.E. ein sinnvoller Zusammenhang unter der bereits an der Disposition von 6.19 - 7.5 erprobten Annahme, daß das Motiv für Anfügung und Platzierung des Spruches 7.6 in den beiden letzten Vater-unser-Bitten zu suchen ist. Die aufgezeigte Abfolge der vorangehenden Spruchgruppen nach den ersten fünf Bitten läßt einen solchen Kompositionsplan unbedingt erwarten, denn der im Aufbau der Bergpredigt und sonst so überlegt und konsequent verfahrenende Evangelist dürfte schwerlich an dieser gewichtigen Stelle am Ende seiner Vaterunser-Kommentierung ausgerechnet die Schlußfassung des Gebetes übergangen und eine Lücke gelassen haben' (G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 428). Tegen D.A. Hagner: 'It is unlikely that our passage specifically has apostates in view (contra Guelich, *Sermon*) or that it corresponds to the final petitions of the Lord's Prayer. Insofar as apostates become and continue to be unreceptive of the gospel, however, they could well be included in the application of this proverb' (D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 172).

88. δοθήσεται en ἀνοιγήσεται zijn passiva divina (7,7).

89. M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne*, 285.

gesteld; zij krijgt een extra dimensie door 7,12b, waar evenals in 5,17 de wet en de profeten worden genoemd (inclusio).⁹⁰

Mt 7,13-27 omvat het laatste deel van de Bergrede. Het bestaat uit drie antithetisch geformuleerde onderdelen waarbij het eerste onderdeel steeds een levenswijze beschrijft die gericht is op de Vader, terwijl het tweede onderdeel spreekt over de levenswijze van ὁ πονηρός: de nauwe en de wijde poort, de smalle en de brede weg (7,13-14); goede en zieke bomen, goede en slechte vruchten (7,15-23) en tot slot de wijze en de dwaze man, het huis op de rots en het huis op het zand (7,24-7,27). De beloning voor de juiste attitude is het koninkrijk der hemelen (7,21), het leven (7,14); die attitude houdt in dat men de wil van de Vader in de hemelen doet, hetgeen de essentie is van leerling van Jezus zijn. Hier ligt een connectie met 6,10. Dat concreet ethisch gedrag (7,21) zoveel nadruk krijgt, bevestigt de eerdere vaststelling dat van de bidders van het onzevader een actieve opstelling wordt gevraagd.

In de gehele Bergrede staat het *horen* van de Wet en de Profeten volgens de interpretatie van Jezus centraal (vergelijk het 'Jullie hebben gehoord dat tot de ouden gezegd is' uit de antithesen); dit horen gaat gepaard met de strikte eis om het gehoorde te *doen* (vergelijk 7,23 over het bedrijven van de wetteloosheid: ἀνομία). In 7,24-27 wordt de reactie op het onderricht van Jezus samengevat als het '*horen en doen*' (de wijze man) respectievelijk '*horen en niet doen*' (de dwaze man) van zijn woorden.⁹¹ Opnieuw wordt Jezus hier geschilderd als de legitieme uitlegger en vertolker van de stem van God; zijn onderricht staat niet los van de daaruit voortvloeiende daden. Toehoorders of lezers worden opgeroepen te kiezen voor de weg die Jezus gaat, de weg ten leven.

Overzicht van de verbanden tussen 6,9b-13 en de rest van de Bergrede

πατήρ al dan niet gevolgd door ὁ οὐράνιος of ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς (Mt 6,9b)

- In 5,16 roept Jezus op tot een manier van 'zijn' en 'handelen' (goede werken doen) die ertoe leidt dat de mensen 'jullie Vader in de hemelen' verheerlijken (δοξάσωσιν). Hier ligt een connectie met het heiligen van de Naam in de eerste bede.

- In 5,45 nodigt Jezus uit om kinderen (υἱοί) te *worden* van 'jullie Vader in de hemelen'. Men is dus niet zonder meer kind van God en kan Hem daarom ook niet zonder meer 'onze Vader' noemen. Kind van God zijn veronderstelt niet alleen een eenheid tussen Vader en kind, maar ook tussen kinderen onderling (vgl. 5,21-26). De weg daartoe is elkaar vergeven, het zonder onderscheid liefhebben van vriend en vijand, en bidden voor de eigen vervolgers (5,44).

- In 5,48 luidt de samenvatting van de voorafgaande geboden als volgt: want jullie zullen τέλειοι (volmaakt, onverdeeld goed, 'uit één stuk') zijn zoals jullie Vader τέλειος is. Dat is de wil van de Vader. De Vader is onverdeeld goed, dat wordt ook

90. Vgl. de negatief geformuleerde gouden regel in bShabbath 31a.

91. Het hier gebruikte woord voor 'dwaas' (μωρός) staat in verband met het werkwoord μωραίνω in 5,13, waar leerlingen die bezwijken voor vervolging vergeleken worden met 'dwaas geworden' zout (zie ook 5,22).

van de kinderen verlangd.⁹²

- In 6,1-18 komt de Vader tienmaal voor. Dit fenomeen hebben wij al eerder behandeld zodat we hier volstaan met een verwijzing naar deze passage.
- Uit 6,26 blijkt dat de hemelse Vader de vogels van de hemel voedt (vergelijk 6,11).
- Evenals 6,8 (χρεῖαν ἔχετε) maakt 6,32 (χρηΐζετε) met een verwijzing naar de heidenen duidelijk dat de hemelse Vader weet wat mensen nodig hebben. In 6,8 worden deze behoeften niet nader toegelicht. In 6,25.31 worden zij gespecificeerd als eten, drinken en kleding; 6,25 sluit af met de vraag of het leven niet meer is dan voedsel, waarbij het duidelijk is dat het niet om eschatologisch voedsel gaat, maar om gewoon alledaags voedsel. Heidenen maken zich bezorgd over de behoeften in het leven van elke dag, kinderen van de Vader en leerlingen van Jezus niet.
- Volgens 7,11 zal 'jullie Vader in de hemelen' het goede geven aan hen die het Hem vragen.
- Uit 7,21 blijkt dat de wil (θέλημα) doen van de Vader in de hemelen een vereiste is om zijn koninkrijk binnen te kunnen gaan. In dit vers zijn Vader, koninkrijk der hemelen en de wil van de Vader met elkaar verbonden; dit is een ondersteunend argument voor de onderlinge verbondenheid van de eerste drie beden van het onze-vader die ter sprake kwam in § 2 van hoofdstuk 4 (de semantische configuratie van het onzevader).

In het woordveldonderzoek (hoofdstuk 4) zijn enkele met πατήρ verwante termen genoemd. Daartoe behoort υἱός in 5,9 (vredesstichters zijn 'kinderen van God') en in 5,45. In 7,7-11 maakt Jezus een vergelijking tussen 'jullie Vader in de hemelen' en een (aardse) vader die zijn kind brood (ἄρτον) zal geven als het daarom vraagt (7,9).⁹³ De relatie met de broodbede ligt voor de hand.

In dit verband dient ook gewezen te worden op ἀδελφός (broeder), waarvan het meervoud broers en zussen uit één gezin kan aanduiden. Deze term komt achtmaal voor in de Bergrede.

- In 5,22-24 geeft Jezus een bredere invulling aan het verbod om te doden. In zijn visie valt iedere vorm van onenigheid daaronder. De eenheid met de Vader is afhankelijk van die met de broeder. Vergeven is daarom van levensbelang – het tegendeel van 'doden' – en brengt broederschap teweeg.
- Mt 5,47 spreekt in het kader van het gebod om ook de vijand lief te hebben over het verschil tussen broeders en heidenen. De eersten maken in tegenstelling tot de laatsten geen onderscheid tussen vriend en vijand, waarbij de Vader, die zijn zon laat opgaan over slechten en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen (5,45), als voorbeeld dient. Ook hier blijkt weer dat de liefde tot de Vader niet losstaat van de liefde tot de medemensen.
- In 7,3-5 komt het woord ἀδελφός driemaal voor. Dat men zijn broeder niet moet veroordelen, staat in verband met 6,12.

τὸ ὄνομα (Mt 6,9c)

Dit woord komt driemaal voor in verband met valse profeten die in de naam van

92. Het woord τέλειος staat in tegenstelling tot πονηρός.

93. Vgl. τοῖς τέκνοις in 7,11.

Jezus geprofeteerd hebben (7,22); hier is sprake van ontheiliging van Jezus' naam. Alleen in de eerste bede van het onzevader komt het heiligen (ἁγιάζω) van de Naam voor, maar in nauw verband hiermee staat het verheerlijken (δοξάζω) van de Vader door de mensen op grond van de goede werken van de leerlingen (5,16; vergelijk δοξασθῶσιν in 6,2 met betrekking tot de schijnheiligen). Daarentegen komt het ontheiligen van de Naam van God voor in de vierde antithese naar aanleiding van het verbod om een eed te breken. Positief geformuleerd wordt de Naam geheiligd door je aan je woord te houden, door betrouwbaar te zijn en eenduidig gericht te zijn op God.

ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 6,10)

- Dit syntagma is reeds te vinden in de makarismen aan het begin van de Bergrede (5,3.10). Het koninkrijk der hemelen heeft hier de connotatie van geluk.
- Deze uitdrukking komt verder driemaal voor in 5,19-20, in verband met het 'doen en leren' van de geboden en in verband met het doen van gerechtigheid, wat een voorwaarde is voor de toegang tot het koninkrijk der hemelen (vergelijk 7,13-23). Het koninkrijk is dus niet voor iedereen weggelegd.
- Uit 6,33 blijkt dat het koninkrijk van God en zijn gerechtigheid de prioriteit verdienen boven alle andere behoeften: het koninkrijk en gerechtigheid gaan hier samen. In 7,21 wordt als voorwaarde voor de toegang tot het koninkrijk der hemelen geformuleerd het doen van de wil van de Vader. De hier uitgesproken relatie tussen het koninkrijk der hemelen en de wil van de Vader blijkt ook uit de semantische samenhang tussen de tweede en derde bede uit het onzevader (6,10a-b).
- Uit 7,13-14 blijkt dat de toegang tot het koninkrijk niet gemakkelijk te verkrijgen is en voor maar weinigen weggelegd. Daarop duiden de nauwe poort en de smalle weg, die naar het leven leidt. Het koninkrijk der hemelen krijgt hier de connotatie van 'leven'.

θέλημα (Mt 6,10b)

- In 5,17 wordt vermeld dat Jezus hetzelfde wil als God, want hij is niet gekomen om de Wet of de Profeten – waarin de wil van God is opgetekend – af te breken maar om ze te vervullen (vergelijk ook 5,18). Op deze wijze wil de evangelist het belang van de Schriftuitleg van Jezus aangeven: Jezus wil hetzelfde als God, die hij 'mijn Vader' noemt.⁹⁴
- De Wet en de Profeten worden nogmaals genoemd in de zogeheten gouden regel (7,12). Men moet de *mensen* – niet alleen de broeders! – behandelen zoals men zelf behandeld wil worden. Wie zo handelt, doet wat God wil.
- In 7,21-24 werpt Jezus zich op als de (eschatologische) rechter. Binnengaan in het koninkrijk der hemelen wordt afhankelijk gemaakt van het doen van de wil van de Vader in de hemelen (7,21). In 7,22 is sprake van profeteren, demonen uitdrijven en machtige daden doen in de naam van Jezus (driemaal τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). In 7,21-22 komen drie belangrijke woorden voor die we ook aantreffen in de eerste drie beden van het onzevader. Dit bevestigt de samenhang van deze beden.
- Tegenover de wet (νόμος), het woord en de wil van God, staat de wetteloosheid

94. Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34 en 26,29.39.42.53.

(ἀνομία 7,23). Zij die niet luisteren naar het woord van God en zijn wil niet doen, zullen zijn koninkrijk niet binnengaan. Dit wordt aan het slot van de Bergrede geïllustreerd aan de hand van de parabel over de dwaze man die de woorden van Jezus wel hoort, maar ze niet in praktijk brengt.

οὐρανός *en* γῆ (Mt 6,10c)

Soms komen deze termen los van elkaar voor (5,5.13); soms vullen ze elkaar aan (5,18) of staan ze oppositioneel ten opzichte van elkaar (6,19-20).

Wanneer leerlingen 'het zout' van de aarde zijn en mensen de Vader in de hemelen verheerlijken, ontstaat er een eenheid tussen hemel en aarde (5,16). In 5,34-35 is God de heerser over hemel en aarde (vergelijk 28,18). De aarde krijgt het aanschijn dat door 'de hemel' (God) bedoeld is, waar mensen geheel en al op God zijn gericht.

ἄρτος (Mt 6,11)

In de Bergrede komt ἄρτος buiten de broodbede alleen in 7,9 voor in de betekenis van materieel brood. De goede gaven (δόματα ἀγαθὰ) in 7,11 verwijzen strikt genomen naar het materiële brood en de vis van 7,9-10, maar een niet-letterlijke betekenis mag niet uitgesloten worden.

Tot het woordveld van ἄρτος behoren enkele andere termen die eveneens voorkomen in dit gedeelte van het evangelie: τροφή (voedsel, 6,25) en het daarmee in verband staande τρέφω (voeden, 6,26); verder ἐσθίω (eten, 6,25.31) en πίνω (drinken, 6,25.31). Al deze woorden hebben betrekking op de materiële zaken.⁹⁵ Mt 6,25 legt de nadruk op het onbezorgd zijn ten opzichte van aardse behoeften als eten, drinken en kleding en kan daarom beschouwd worden als een toelichting op 6,11.

Anders is dit in 5,6 waar sprake is van hongeren (πεινάω) en dorsten (διψάω) naar gerechtigheid en van verzadigd worden (χορτάζω). Deze termen hebben hier een niet-letterlijke betekenis. Mogelijk wijst dit erop dat ἄρτος in de broodbede van het onzevader naast een materiële betekenis ook een niet-materiële betekenis kan hebben.

σήμερον (Mt 6,11)

Buiten de broodbede komt σήμερον in de Bergrede alleen nog voor in 6,30, waar eveneens sprake is van een tijdslimiet: vandaag staat het gewas nog in zijn volle pracht op het veld en morgen wordt het verbrand. De term σήμερον is in 6,30 gekoppeld aan het woord αὔριον (morgen), dat verder nog tweemaal voorkomt in 6,34. Uit 6,34 valt af te leiden dat ἐπιούσιος in 6,11 geen temporele betekenis ('morgen') kan hebben; in deze bede valt de volle nadruk op het brood dat men 'vandaag' nodig heeft.

ἀφίημι, ὀφείλημα en ὀφειλέτης (Mt 6,12)

Buiten 6,12.14-15 treft men het werkwoord ἀφίημι in de Bergrede nog aan in 5,24.40 en 7,4 (steeds aoristus imperativus tweede persoon singularis), maar ἄφεσ

95. Dit geldt ook voor βρωσις in 6,19-20.

heeft in deze verzen niet de betekenis van ‘vergeven’. Mt 5,24 maakt duidelijk dat de relatie tot God niet los staat van die tot de broeder. Dit komt ook naar voren in de tweede zin van de bede om vergeving: ‘zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven hebben’. Als schuld niet is vergeven, dan is niet alleen de relatie tot de broeder verstoord, maar ook die tot God.

Hoewel schuld (ὀφείλημα) of schuldenaar (ὀφειλέτης) in de Bergrede buiten het onzevader niet voorkomen, wordt er wel degelijk over schuld zowel in materiële als in morele zin gesproken, juist ook op de bovengenoemde plaatsen (5,24.40;7,4). Uit 7,1-5 blijkt dat iemand die oordeelt over zijn broeder, zich schuldig maakt aan onbarmhartigheid.

πειρασμός (Mt 6,13a)

Dit woord komt verder niet voor in de Bergrede, evenmin als het tot hetzelfde woordveld behorende σκάνδαλον. Wel treft men in 5,29-30 het werkwoord σκανδαλίζω (‘ten val brengen, doen struikelen; aanstoot geven, ergeren; aanleiding geven tot zondigen’) aan, hier in verband met het plegen van echtbreuk. Mt 5,29-30 maakt duidelijk dat zonde koste wat het kost dient te worden vermeden.

πονηρός (Mt 6,13b)

Het gebruik van deze term in de Bergrede werpt een bepaald licht op zijn betekenis in de laatste bede van het onzevader.

- Om te beginnen treffen we het neutrum πονηρόν aan in 5,11 als onderdeel van de uitdrukking εἰπωσιν πᾶν πονηρόν en tezamen met woorden als ‘uitschelden’ (ὀνειδίσωσιν), ‘vervolgen’ (δίωξωσιν) [‘liegen’, ψευδόμενοί]. De leerlingen worden volgens dit vers slecht behandeld vanwege hun relatie met Jezus (ἐνεκεν ἑμοῦ). Mt 5,11 is een nadere toelichting op en uitbreiding van de voorafgaande zalig-spreking (5,10), waarin eveneens ‘vervolgen omwille van’ voorkomt, hier ‘omwille van de gerechtigheid’ (ἐνεκεν δικαιοσύνης). Uit de opeenvolging van 5,10 en 5,11 blijkt dat Jezus en de gerechtigheid ten nauwste met elkaar geassocieerd worden. De term πονηρόν heeft hier de connotatie van het tegendeel van gerechtigheid, van ‘tegenstander van Jezus zijn’.

- In 5,37 is het onduidelijk of hier sprake is van ‘de boze’ (masculinum) of van ‘het boze’ (neutrum). Hoe dit ook zij, in ieder geval wordt hier beweerd dat alles wat uitgaat boven een eenmaal uitgesproken ‘ja’ of ‘nee’ wijst op dubbelhartigheid van de spreker.

- In 5,39 is πονηρός een substantief in de betekenis van iemand die een ander kwaad berokkent.

- In 5,43-45 wordt gesproken over liefhebben van alle mensen zonder onderscheid, met als motivatie dat de Vader de zon laat opgaan over slechten en goeden. Hier vormt πονηρός de tegenpool van ἀγαθός (‘goed’); de goeden zijn de rechtvaardigen, de slechten de onrechtvaardigen.

- De tegenstelling tussen het zuivere (ἁπλοῦς) en het slechte (πονηρός) oog in 6,22-23 verduidelijkt eveneens de betekenis van het woord πονηρός.⁹⁶ Het woord

96. Vgl. D.C. Allison: “The eye is the lamp of the body” now becomes a spiritual truth: one’s moral

ἀπλοῦς betekent in eerste instantie 'enkelvoudig': niet dubbel(zinnig), uit één stuk. Het oog is 'slecht' als het de aandacht verdeeld houdt. Dit komt naar voren in 6,24: 'Niemand kan twee heren dienen ... Jullie kunnen niet God dienen én de mammon'. De overeenkomst tussen het slechte oog en de mammon is dat ze allebei de aandacht afleiden van God.

- In 7,11 is πονηρός opnieuw het tegendeel van ἀγαθός (goed). Hier wordt gesproken over (aardse) vaders die goede gaven schenken, hoewel ze slecht zijn. Ze verschillen van de hemelse Vader die alleen maar goed is en goed doet.

- In 7,17-18 is πονηρός het tegendeel van καλός (mooi; vergelijk 5,16 τὰ καλὰ ἔργα).

Wat impliceert dit alles nu voor de betekenis van πονηρός in 6,13b? In de Bergrede heeft πονηρός (de boze, de tegenstander van God) de connotatie van het tegendeel van gerechtigheid; een tegenstander van Jezus zijn (5,11). Het effect dat Matteüs hier kennelijk beoogt is dat een tegenstander van Jezus ook een tegenstander van God is. Ook heeft πονηρός de connotatie van dubbelheid, tweeslachtigheid, niet uit één stuk zijn (5,37; 6,23), een ander kwaad berokkenen (5,39). Verder is πονηρός het tegendeel van ἀγαθός (5,45.7,11) en καλός (7,17-18).

Uit het lexicografisch onderzoek kwam naar voren dat het woord πειρασμός in 6,13a eveneens van een zekere dubbelheid getuigt, omdat een beproeving of test zowel tot een positief als negatief resultaat kan leiden en steeds gepaard gaat met onzekerheid over de afloop. Hier tekent zich een duidelijk verschil af met πονηρός, want de dubbelheid die in deze term ligt opgesloten, is eenduidig negatief.

§ 4 HET ONZEVADER BINNEN DE OPBOUW VAN DE BERGREDE

Er bestaat geen consensus over de plaats en functie van het onzevader binnen het geheel van de Bergrede. Dat illustreer ik aan de hand van drie auteurs: W. Grundmann, G. Bornkamm en D.C. Allison.⁹⁷ Volgens W. Grundmann en G. Bornkamm is de plaats van het onzevader in hoge mate bepalend voor de structuur van de Bergrede, volgens D.C. Allison is dat niet het geval.⁹⁸

In zijn commentaar op het Matteüs-evangelie schrijft W. Grundmann: 'Überschaut man das Ganze der Bergpredigt, dann ergibt sich die Beobachtung, daß das Unser-Vater in ihrer Mitte steht. Das ist gewiß kein Zufall.'⁹⁹ In zijn visie

disposition correlates with a religious state, with the darkness or the light within. And "when your eye is ἀπλοῦς, your whole body is φωτεινόν, full of light" now means, singleness of purpose or generosity requires inner light' (D.C. Allison, *The Eye is the Lamp of the Body* (Matthew 6.22-23=Luke 11.34-36), in: *NTS* 33 (1987) 61-83, hier: 77).

97. Voor een beknopte weergave van een aantal structuurvoorstellen van verschillende auteurs, zie D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, in: *JBL* 106 (1987, 3) 423-445, hier: 424-425, noot 8.

98. In de structuurvoorstellen van J. Dupont (*Les Béatitudes*, Tome III, 316-320) en A. Farrer (*St. Matthew and St. Mark*, London 1966) vormen de zaligsprekingen de basis voor de opbouw van de Bergrede.

99. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 205. Vgl. E. Schweizer: 'In gewisser Weise markiert das Unservater die Mitte der Bergpredigt, wobei die ersten Bitten in der vorangehenden,

verwijzen de eerste drie beden van het onzevader naar het gedeelte van de Bergrede dat aan het onzevader voorafgaat: de makarismen spreken onder andere over de belofte van het zoonschap van God; de bede om de komst van het koninkrijk staat in verband met de gelukzaligen, die het zout van de aarde en het licht van de wereld en de stad op de berg zijn; vervolgens wordt de wil van God verkondigd en verklaard in de zogenaamde antithesen. In het gedeelte dat volgt op het onzevader, vindt men commentaar op de overige beden: de broodbede wordt verhelderd in 6,19-34; 7,1-6 [7,7-12 heeft een samenvattend karakter] handelt over schuld en vergeving, terwijl de laatste bede wordt toegelicht in 7,13-27.¹⁰⁰

G. Bornkamm daarentegen is van mening dat de afzonderlijke beden van het onzevader uitsluitend belicht worden in het daarop aansluitende gedeelte van de Bergrede.¹⁰¹ Spreekt men echter over de opbouw van de Bergrede als geheel, dan ligt volgens hem niet het onzevader daaraan ten grondslag, maar fundamenteel daarvoor zijn de centrale thema's uit de boodschap van Jezus, die Matteüs samenvat met de termen βασιλεία τῶν οὐρανῶν en δικαιοσύνη.¹⁰² In zijn visie valt de Bergrede uiteen in drie gedeelten: A. 5,1-48; B. 6,1-7,12; C. 7,13-27. Ondanks het feit dat de drie delen begrippen als 'koninkrijk der hemelen' en 'hemelse Vader' met elkaar gemeen hebben, verschilt de opbouw van de delen A en C van die van deel B.

Deel B is volgens Bornkamm een toelichting op de beden van het onzevader, 'ein sinnvoll nach der Abfolge der Vaterunser-Bitten disponiertes Ganzes'.¹⁰³ Mt 6,19-24 is vooral een verheldering van de eerste drie op God gerichte beden van het onzevader. De uitspraken over het verzamelen van schatten op aarde en in de hemel verwijzen naar 6,10c (zoals in de hemel ook op aarde), terwijl de spreken over onbezorgd zijn (6,25-34) de vierde bede verduidelijken. De perikoop over het oordelen van anderen (7,1-5) staat inhoudelijk gezien in verband met de vijfde bede over vergeving. Mt 7,6 is volgens Bornkamm een toelichting op de beide laatste beden. Mt 7,7-11 heeft geen inhoudelijke verbanden met het onzevader, maar het trefwoord vragen (αἰτέω) hangt samen met 6,8. Deel B eindigt met de gouden regel (7,12).

Bornkamm is redactiekritisch (diachroon) te werk gegaan. Naar zijn opvatting leggen vooral typische redactionele formuleringen en bijzonderheden gewicht in de schaal.¹⁰⁴ Op grond daarvan wijst Bornkamm de visie van Grundmann (en E.

die letzten drei in den nachfolgenden Abschnitten (6,19-34; 7,1-12.13-23) entfaltet werden' (*Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband 2, Göttingen 1976, 130). U. Luz heeft eveneens een eigen indeling van de Bergrede met als centrum het onzevader: 'Die Analyse von 4,23-25 zeigte, daß der Evangelist die Bergpredigt mit ringförmig inkludierenden Sätzen umgeben hat. Diese "ringförmige" Konzeption scheint sich im Innern der Bergpredigt fortzusetzen. Sie ist symmetrisch um ein Zentrum herum gebaut, nämlich das Unservater 6,9-13. Die Abschnitte vor und nach dem Unservater entsprechen sich. ... Schon der Aufbau der Bergpredigt gibt also deutliche Hinweise, wie sie verstanden werden will: Das Unservater ist ihr Zentraltext' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 185). Echter J. Gnilka: 'Läßt sich auch die zentrale Stellung des Vaterunser nicht bestreiten, wird man es nicht zur Grundlage eines Gliederungsprinzips machen dürfen' (J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 112).

100. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 205-206.

101. G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 419-432.

102. G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 432.

103. G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 430.

104. G. Bornkamm beschouwt begrippen als 'het koninkrijk der hemelen' en 'jullie hemelse Vader' niet

Schweizer) af als 'zu weit gespannt und an den Texten nicht auszuweisen'.¹⁰⁵

Alvorens zijn eigen voorstel voor een structuur van de Bergrede te presenteren, uit D.C. Allison stevige kritiek op dat van G. Bornkamm. Die kritiek richt zich op de volgende punten: a) de drie *Du-Bitten* worden als een geheel en vrij algemeen behandeld, terwijl de *Wir-Bitten* ieder afzonderlijk door verschillende teksten worden toegelicht; b) de correlatie tussen 6,9c-10 (gericht op het 'telos of history') en 6,19-24 (gericht op het heden) wekt een gekunstelde indruk;¹⁰⁶ c) dat 7,6 een toelichting zou geven op 6,13, is te bestempelen als een vorm van 'Hineininterpretieren'; d) Bornkamm maakt een scheiding tussen 6,19-24 (*Du-Bitten*) en 6,25-34 (*Wir-Bitten*), hoewel deze verzen thematisch met elkaar zijn verbonden.

Op grond van de bovengenoemde bezwaren wijst D.C. Allison de hypothese van Bornkamm af dat het onzevader de sleutel bevat voor de structuur van 6,19-7,11. Overigens ontkracht Allison in feite zelf zijn tweede argument door te verwijzen naar Gundry, die van mening is dat de beden in 6,9c-10 niet eschatologisch bedoeld zijn. Hij stelt dan ook het volgende vast: 'The eschatological interpretation and that of Gundry are not necessarily antagonistic; indeed, the former entails the latter. For if one sincerely prays for the realization of certain eschatological hopes, the present cannot but be implicated: one must live in accordance with that future ideal for which one prays and prepare oneself and others for it.'¹⁰⁷

De sub c) geformuleerde kritiek (met betrekking tot 7,6) is problematisch, zoals Allison zelf in zijn artikel ook aangeeft. Uit mijn analyse blijkt dat 7,6 wel degelijk een toelichting is op 6,13. Het door Allison sub d) geopperde bezwaar tegen de scheiding tussen 6,19-24 (*Du-Bitten*) en 6,25-34 (*Wir-Bitten*) is niet terecht: thematisch gezien horen deze beide perikopen inderdaad bij elkaar, maar tegelijkertijd is er ook sprake van een lichte cesuur, die gemarkeerd is door μή μεριμνήτε. Het werkwoord μεριμνάω ('bezorgd zijn'), dat in 6,25-34 zesmaal voorkomt (in Mt verder alleen nog in 10,19), is bepalend voor de opbouw van deze perikoop.

Tot slot is de onder a) genoemde observatie van Allison juist: de eerste drie beden worden door Bornkamm als een geheel en vrij algemeen behandeld, terwijl de overige aan de hand van verschillende teksten afzonderlijk worden toegelicht. Toch is dit misschien te verdedigen wanneer men bedenkt hoe nauw de eerste drie *Du-Bitten* met elkaar zijn verbonden op grond van hun uniforme en strakke opbouw in

als redactie van Matteüs: 'Daß der heutige Ausleger derlei Zusammenhänge [genoemde begrippen YAS] reflektiert, liegt natürlich nahe. Das berechtigt jedoch nicht dazu, sie dem Evangelisten selbst als Intention zu unterstellen. Dafür zählen allein die nicht wenigen redaktionellen Formulierungen und Besonderheiten seines Textes. Sie fehlen auch ... in B nicht, aber deuten darauf, daß Mt die Kompositionsmotive für seinen Stoff hier den Bitten des Vaterunser entnommen hat' (G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 431).

105. G. Bornkamm, *Der Aufbau der Bergpredigt*, 431. Vgl. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband 2, die de mening van W. Grundmann deelt (hier: 130). Voor een uitvoerige bespreking en evaluatie van de theorie van G. Bornkamm zie J. Lambrecht, *Maar Ik zeg u*, 175-184. In de ogen van J. Lambrecht is de relatie tussen de bede om vergeving respectievelijk de laatste twee beden en 7,1-5.6 niet evident. Daarom heeft hij bedenkingen om het onzevader 'te beschouwen als het structurerend principe van Mt 6,19-7,12 en ... Bornkamms conclusies helemaal te onderschrijven' (hier: 184-185).

106. D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, 426.

107. D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, 426, noot 12.

de Griekse tekst. Hun onderlinge samenhang is veel groter dan die van de *Wir-Bitten*.

D.C. Allison biedt vervolgens een interessant structuurvoorstel. In navolging van W.D. Davies stoelt zijn voorstel op de beroemde uitspraak van Simeon de Rechtvaardige over de voornaamste principes waarop de wereld berust.¹⁰⁸ Volgens deze Simeon staat de wereld op drie zuilen: op de Tora, op de (tempel)dienst en op daden van barmhartigheid. Het evenwicht tussen deze drie fundamentele waarden zorgt er volgens Simeon voor dat de wereld in stand wordt gehouden (mAvot 1,2). Ten tijde van de schriftelijke vastlegging van het evangelie van Matteüs was de bovengenoemde uitspraak van Simeon de Rechtvaardige waarschijnlijk een punt van discussie, juist vanwege de verwoesting van de tempel in Jeruzalem die in 70nChr. had plaatsgevonden.

Zowel Davies als Allison vermelden ook de bekende uitspraak van Rabbi Jochanan ben Zakkai in Avoth de Rabbi Nathan 4,5: Vlak na de verwoesting van de tempel was Rabbi Jochanan ben Zakkai onderweg, toen Rabbi Jehosjoea hem achterna rende en zei: "Wee ons, want het huis van ons leven is verwoest, de plaats waar we vergeving kregen voor onze zonden." Hij antwoordde: "Wees niet bang, we hebben in plaats daarvan een andere verzoening." Rabbi Jehosjoea zei: "Wat dan?" Jochanan antwoordde: "Daden van barmhartigheid: *Want Ik verlang barmhartigheid en geen offers*" (Hos 6,6). Hier wordt de tweede zuil waarop volgens Simeon de Rechtvaardige de wereld berust, de tempeldienst, vervangen door de derde, door daden van barmhartigheid.

In een andere uitspraak die eveneens te vinden is in Avoth de Rabbi Nathan 4,5, vraagt Rabbi Jochanan ben Zakkai aan keizer Vespasianus om drie dingen: een plaats waar hij Tora kan leren, waar hij kan bidden en de geboden kan onderhouden. Dit is opnieuw een verwijzing naar de drie zuilen, waarbij de Tora veranderd is in Tora leren, de offerdienst in gebed, en de daden van barmhartigheid in het onderhouden van de geboden.¹⁰⁹

In de Bergrede vindt men volgens W.D. Davies (en in zijn kielzog D.C. Allison) verrassenderwijze de door Simeon genoemde fundamentele waarden terug, en bovendien in dezelfde volgorde. Na zijn uitvoerige behandeling van de uitspraak van Simeon de Rechtvaardige en de opvattingen van Jochanan ben Zakkai vervolgt Davies: 'it is a striking fact that the teaching of Jesus is there presented in a roughly parallel triadic way. In v. 17-48 we find the Tora of Jesus set forth; in vi. 1-16 the true עבודה or worship, and in vi. 19-vii.12 what corresponds to גמילות חסדים, the culmination, in vii.12, expressing the true piety or obedience in terms of the Golden Rule. On these three elements is the house of the new Israel to be built: they alone enable it to stand in the eschatological trial.'¹¹⁰ De verfijnde structuur van Allison is gebaseerd op het stramien dat volgens Davies in de Bergrede te ontwaren valt.¹¹¹

108. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 304-308.

109. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 306-307; D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, 444.

110. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 307.

111. W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 63. Zie verder de uitgebreide toelichting op dit voorstel in D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*,

Mijn grootste bezwaar tegen bovengenoemde structuur op basis van de drie zuilen is het feit dat onvoldoende en daarom niet overtuigend is aangetoond dat er direct na 70 een brede discussie ontbrandde over de drie genoemde principes. Bovendien, gesteld dat er inderdaad een discussie gaande was, speelde deze dan ook een rol in de gemeenschap van Matteüs?

De indeling van D.C. Allison op grond van de drie zuilen luidt: A. Jesus and the Tora, 5,17-48; B. The Christian cult, 6,1-18; C. Social issues, 6,19-7,12, een vreemde term voor de bovengenoemde גמילות חסדים, die inhoudelijk gezien de lading niet dekt. Deel B wordt door Allison 'The Christian Cult' genoemd in navolging van H.D. Betz. Dat is een mijns inziens te beperkte betiteling voor 6,1-18 die inhoudelijk geen recht doet aan dit deel (het geven van aalmoezen, dat in 6,2-4 ter sprake komt, zou inhoudelijk gezien behoren tot de derde zuil).

In de door D.C. Allison voorgestelde structuur wordt veel nadruk gelegd op de voorkeur die Matteüs aan de dag zou leggen voor het getal drie of een veelvoud daarvan.¹¹² Een blik op het voorstel van Allison wijst uit dat het onzevader bij hem het middelpunt is van het centrale deel B. Allison gaat ervan dat het onzevader bestaat uit een aanhef en tweemaal drie beden (drie *Du-Bitten* en drie *Wir-Bitten*). Ook uit de opbouw van dit gebed zou blijken dat Matteüs een voorliefde heeft voor het getal drie.

CONCLUSIE

De in dit tekstsemantisch onderzoek genoemde tekstinterne argumenten leiden tezamen tot de conclusie dat het onzevader aan de basis ligt van de opbouw van de *gehele* Bergrede. Deze rede kan gelezen worden als een verheldering van en commentaar op de uiterst beknopte afzonderlijke beden van het onzevader. Juist die toelichting in de Bergrede brengt de verschillende betekenislagen, de meerstemmigheid van de afzonderlijke beden, maar ook die van het gebed als geheel tot 'klinken'.

Dit betekent dat ik niet instem met de bewering van G. Bornkamm dat alleen het gedeelte dat volgt op het onzevader, een commentaar zou zijn op de verschillende beden. Bovendien wijst Bornkamm het idee van de hand dat het onzevader het structurerend beginsel van de Bergrede zou zijn. Evenmin kan ik de visie van D.C. Allison ondersteunen die ieder tekstueel verband tussen de Bergrede en het onzevader van de hand wijst. De door Allison aangevoerde verklaring voor de opbouw – de in de eerste eeuw actuele discussie over de drie principes waarop volgens Simeon de Rechtvaardige de wereld berust, zou een neerslag hebben gevonden in de Bergrede – is onvoldoende gefundeerd. Hoewel ik de opvatting van W. Grundmann dat het onzevader het middelpunt vormt van de Bergrede gaarne onderschrijf, kan ik zijn bewering dat de *Du-Bitten* toegelicht worden in dat gedeelte van de Bergrede dat voorafgaat aan 6,9-13 en dat de *Wir-Bitten* verhelderd worden in het gedeelte dat volgt op 6,9-13, niet ondersteunen.

429-445.

112. Vgl. G.H. Stassen, The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12), in: *JBL* 122 (2003) 267-308.

Uit mijn onderzoek is gebleken dat de Bergrede als geheel een nadere toelichting en commentaar is op het onzevader. Verder heb ik vastgesteld dat niet alleen de *Du-Bitten*, maar ook de *Wir-Bitten* onderling met elkaar verweven zijn en dat de *Du*- en *Wir-Bitten* ook tezamen weer een eenheid vormen.

De broodbede neemt in het geheel van dit gebed een aparte plaats in door haar bijzondere constructie. Vastgesteld werd dat het brood waarom in deze bede gevraagd wordt, materieel brood kan zijn, maar ook brood in figuurlijke zin. Met behulp van het door de Vader geschonken brood is het mogelijk de in de Bergrede veel genoemde tweeslachtigheid te vermijden en eenduidig gericht te zijn op de Vader. Die exclusieve gerichtheid op de Vader (τέλειος-zijn 5,48) is noodzakelijk voor een bijdrage aan de verwezenlijking van de *Du-Bitten* van de kant van de bidder. De vervulling en realisering van de *Du-Bitten* betekent tegelijkertijd de vervulling van de *Wir-Bitten* ('Zoekt eerst het koninkrijk van God en zijn gerechtigheid en dat alles zal jullie erbij worden gegeven' 6,33). Het koninkrijk der hemelen gaat gepaard met gerechtigheid, geluk en betekent 'leven'. Ook werd duidelijk dat het *crux ἐπιούσιος* in ieder geval geen temporele aanduiding is zoals sommige exegeten menen (zie het lexicografisch onderzoek in hoofdstuk 4).

Grote nadruk krijgt het thema vergeving: er kan enkel sprake zijn van een relatie tot de Vader wanneer de verstoorde relatie tot anderen geheeld is (5,21-27). Hier blijkt tevens dat vergeving broederschap teweeg brengt. De omgang met elkaar als broeders is verwoord in de zogenaamde gouden regel van 7,12. Ook is bij herhaling gebleken dat vergeving gepaard gaat met barmhartigheid, dat vergeven in feite een vorm is van het doen van barmhartigheid. Vergeving schenken aan anderen draagt bij aan de realisatie van datgene waarom in de *Du-Bitten* gevraagd wordt.

Het is opmerkelijk dat het woord 'beproeving' (πειρασμός) buiten de bede in het onzevader niet voorkomt in de Bergrede. Toch worden in deze toespraak situaties geschetst waarin sprake is van beproeving. Vastgesteld werd dat bidden – tezamen met barmhartigheid betonen en vergeving schenken – een probaat middel is tegen beproeving. Tussen beide begrippen bestaat een zekere verwantschap, daar zij beide van een zekere 'dubbelheid' getuigen, in het geval van πονηρός zijn de gevolgen echter steeds negatief, terwijl πειρασμός gepaard kan gaan met zowel positieve als negatieve gevolgen.

Hoofdstuk 6 Plaats en functie van het onzevader binnen de betekenisstructuur van het gehele Matteüsevangelie

INLEIDING

De laatste stap in mijn onderzoek naar de betekenis van het onzevader is dat wordt onderzocht wat de plaats en de functie is van het onzevader binnen de betekenisstructuur van het totale Matteüsevangelie. In dit gedeelte komt de vraag aan de orde of men het onzevader op goede gronden kan typeren als een *breviarum totius Evangelii*, een samenvatting van het gehele evangelie zoals Tertullianus rond het jaar 202 dit gebed noemde.¹ De nadruk ligt op een vergelijking van het onzevader met tekstuele eenheden elders in Mt. Methodisch gezien houden wij vast aan het tekst-semanticus uitgangspunt.

Het vertrekpunt van dit onderzoek is steeds 6,9b-13 en het streven is meer inzicht te verkrijgen in de betekenis van de diverse beden. De thema's van het goddelijk vaderschap en het koninkrijk zijn zo omvangrijk in Mt dat een globaal overzicht aan het begin van dit hoofdstuk wordt geboden.

Na dit overzicht is een aantal teksten opgenomen in de volgorde van het evangelie. Voor de keuze van deze teksten geldt het criterium dat zij (clusters van) woorden bevatten die identiek zijn met of verwant zijn aan of die behoren tot hetzelfde woordveld als de (clusters van) woorden die voorkomen in 6,9b-13. Elke te bespreken tekst wordt in het kort ingeleid; in deze inleiding geef ik een samenvatting van de inhoud en schenk ik (waar nodig) aandacht aan de context, de structuur en andere literaire aspecten van de tekst. Meestal laat ik deze inleiding volgen door een inventarisatie in de vorm van een schema, waarin in drie kolommen de in de tekst aanwezige (clusters van) woorden worden gepresenteerd. In een korte toelichting wordt nagegaan welke betekenis aan deze termen moet worden toegekend, of zij enig licht werpen op 6,9-13 en de verschillende beden van het onzevader verhelderen. Daarbij wordt de volgorde aangehouden waarin de betreffende termen in het schema zijn opgenomen. Zo nodig wordt aandacht geschonken aan de grammaticale kenmerken van de diverse (clusters van) woorden. De bedoelde (clusters van) woorden zijn vetgedrukt; eventuele opposities zijn gemarkeerd door een asterisk (*). Identieke termen met een eenduidig andere betekenis worden wel genoemd maar tussen [] geplaatst en verder niet behandeld; een bespreking blijft eveneens achterwege wanneer er geen sprake is van een zinvolle connectie met het onzevader. De bespreking van een tekst beperkt zich niet tot één thema, maar schenkt aandacht aan alle thema's uit 6,9b-13 die in de betreffende tekst voorkomen, inclusief die van het goddelijk vaderschap en

1. Tertullianus, *De Oratione*, 1,6.

het koninkrijk. Wanneer er sprake is van slechts een of twee (clusters van) identieke of verwante woorden met 6,9-13, wordt volstaan met een beknopte bespreking.

Aan het slot van dit hoofdstuk zullen de resultaten worden gepresenteerd die uit deze analyse naar voren komen met betrekking tot de betekenis van de verschillende beden van het onzevader.

Werkhypothese

De analyse zal (mede) worden uitgevoerd met het oog op een toetsing van de volgende hypothese: De beden in het onzevader corresponderen verregaand met de narratieve wijze waarop de verteller van dit evangelie het optreden en leven van Jezus schildert. Zij zijn als rode draden in het totale verhaal van Matteüs te herkennen.

§ 1 HET THEMA ‘ONZE VADER IN DE HEMELN’ (6,9b)

Uitgaande van het thema van het goddelijk vaderschap zullen wij alle plaatsen in Mt waar πατήρ voorkomt, onderzoeken om vast te stellen of de betekenis van ‘vader’ in 6,9b kan worden verhelderd vanuit de rest van Mt.² Dit gebeurt aan de hand van twee schema’s die elk gevolgd worden door een toelichting. In het eerste schema zijn de plaatsen bijeengebracht waar πατήρ in de betekenis van (aardse) vader voorkomt, in het tweede die waar God πατήρ wordt genoemd.

Schema 1: Aardse vader(s)

	πατήρ	πατήρ μου	πατήρ αὐτοῦ	πατήρ ἡμῶν	πατήρ ὑμῶν	πατήρ αὐτῶν
vader	10,21 10,37 15,4 15,4 15,5 19,5 19,19 19,29 21,31	8,21	10,35 15,6			
Herodes			2,22			
Zebedeüs						4,21 4,22 [Zebedeüs]

2. In 7,9-11 komt πατήρ niet voor, maar toch is met een ‘mens’ en zijn ‘zoon’ overduidelijk een (aardse) vader bedoeld. Zijn handelwijze tegenover zijn kinderen zegt iets over wat er van de Vader te verwachten valt. Zo zijn er meer voorbeelden te noemen van plaatsen waar uit de context blijkt dat er een vader bedoeld is ook al ontbreekt πατήρ (bijvoorbeeld 21,28 in verband met het doen van de wil van de vader in 21,31).

Abraham	3,9					
voorouders				23,30	23,32	
eretitel	23,9a					

Toelichting

Uit het schema blijkt dat πατήρ in de betekenis van 'aardse' vader elf keer voorkomt zonder possessivum, acht keer met possessivum, terwijl πατήρ σου niet aangetroffen wordt en πατήρ ἡμῶν slechts eenmaal, als pluralis in de betekenis van voorouders (23,30). Ook πατήρ μου en πατήρ ὑμῶν komen beide slechts eenmaal voor.

Steeds komt πατήρ in de personagetekst voor, behalve in 2,22 en 4,21.22 waar de verteller aan het woord is; in de personagetekst ligt πατήρ met uitzondering van 3,9 (Johannes de Doper) en 8,21 (een leerling) steeds in de mond van Jezus.

In de meeste gevallen komt 'vader' zonder eigennaam voor en deze plaatsen kunnen als volgt worden geclusterd: a) 'vader' in verband met de navolging van Jezus (4,21.22; 8,21; 10,21; 10,35; 10,37; 19,29); b) 'vader' in verband met (discussies over) de Schrift (15,4².5.6; 19,5.19); c) 'vader' in 21,31 in de 'beeldhelft' van een parabel (21,28-31a); uit de 'zaakheft' van deze parabel (21,31b-32) blijkt dat het beeld van de vader toegepast wordt op God.

In a), b) en c) komt πατήρ meestal voor in neutrale zin, soms in negatieve zin (10,21; vergelijk 2,22); de navolging van Jezus vereist het achterlaten van alles en iedereen ongeacht de consequenties; verder vereist de navolging van Jezus het onderhouden van de geboden waaronder het eren van je vader en moeder.

Drie vaders dragen een eigennaam in dit evangelie: Herodes als vader van koning Archelaüs (2,22); hij is de enige vader in dit evangelie die tevens koning is; over zijn vaderschap wordt verder niets gezegd; als koning heeft hij een slechte reputatie en hij gedraagt zich niet als een vader (2,16). Zebedeüs wordt als vader van Jakobus en Johannes genoemd (4,21) en ook over zijn vaderschap vernemen we verder niets. Na 4,21 wordt geen vader meer bij name genoemd.³ Ook Abraham komt als vader voor, nu in positieve zin, maar het kind zijn van Abraham geeft geen garantie voor de toegang tot het koninkrijk der hemelen (3,9). Bovendien wordt met de uitspraak: 'Wij hebben Abraham als vader' een vaderschap van een andere orde aangeduid dan dat van Herodes of Zebedeüs, een soort 'collectief' vaderschap.

Alleen in 23,30.32 komt πατήρ in de pluralis voor; Jezus spreekt hier tot schriftgeleerden en Farizeeën in zeer negatieve zin over de vaders: hij betitelt hen als profetenmoordenaars.

In 23,9a is 'vader' een eretitel die alleen voor God geldt; hier lopen schema I en II in elkaar over.

3. Het is veelzeggend dat Jozef niet de vader van Jezus wordt genoemd, hoewel hij zich gedraagt als een vader die zich verantwoordelijk voelt voor het welzijn van zijn kind (vgl. 23,9); Maria wordt wel zijn moeder genoemd (1,18; 2,11; 13,55; vgl. 27,56).

Conclusie: Uit het bovenstaande blijkt dat er zich in Mt een lijn aftekent in het gebruik van πατήρ als ‘aardse’ vader: in het begin van het evangelie worden de met naam genoemde vaders respectievelijk neutraal (Herodes, Zebedeüs) en positief (Abraham) uitgebeeld; vaders zonder naam worden gewoonlijk neutraal of negatief gepresenteerd, terwijl ‘vaderen’ in de betekenis van ‘voorouders’ ronduit negatief worden afgeschilderd.

Schema II: Het vaderschap van God

πατήρ	πατήρ μου	πατήρ σου	πατήρ αὐτοῦ	πατήρ ἡμῶν	πατήρ ὕμῶν	πατήρ αὐτῶν
		6,4 6,6 ²		6,9	5,16 5,45 5,48 6,1 6,8 6,14 6,15 6,26 6,32 7,11 10,20 10,29	
11,25 11,26 11,27 ²	7,21 10,32 10,33 11,27 12,50 15,13 16,17 18,10 18,19 18,35 20,23	6,18 ²	16,27			13,43
24,36	25,34 26,29 26,39 26,42 26,53				18,14 23,9	
28,19						

Toelichting

De beide schema's tonen overtuigend aan dat in Mt tegenover de vele 'aardse vaders' God als de ene 'Vader' centraal staat (het woord πατήρ komt 63 keer voor; daarvan 44 keer in de betekenis van 'Vader').⁴ Een geliefde uitdrukking van Matteüs is 'de Vader in de hemelen' of 'de hemelse Vader' (in totaal twintig keer):⁵

ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	5,16; 6,1.9; 7,11.21; 16,17;
ὁ πατήρ ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς	10,32.33;
ὁ πατήρ ὁ ἐν οὐρανοῖς	5,45; 12,50; 18,10.14.19;
ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος	5,48; 6,14.26.32; 15,13; 18,35; 23,9b.

Algemeen komt πατήρ (*de Deo*) voor in de betekenis van a) God als de Vader van Jezus (vergelijk πατήρ μου en πατήρ αὐτοῦ); b) God als de Vader van anderen dan Jezus, te weten van zijn volgelingen respectievelijk van de gemeente; van de δῆκαιοι in het eschaton en van de μικροί. Voor de eerste keer staat πατήρ als aanduiding voor God in het begin van de Bergrede (5,16). In deze rede spreekt Jezus relatief vaak over de 'Vader' (zeventien keer; alleen hier komt πατήρ σου / ἡμῶν voor); opmerkelijk is echter dat geen enkele keer expliciet over een aardse vader gesproken wordt. Terwijl ook anderen dan Jezus over aardse vaders spreken, noemt alleen Jezus God 'Vader'. Voor heel Mt geldt dat 'Vader' uitsluitend voorkomt in de personagetekst, en wel steeds in de mond van Jezus. In het merendeel van de gevallen gebeurt dit in een van de vijf redevoeringen en binnen dit vijftal weer vooral in de Bergrede. Noch de verteller noch anderen dan Jezus noemen God in dit evangelie 'Vader'. Wel leert Jezus zijn volgelingen in 6,9b om God 'onze Vader' te noemen en spreekt hij over je/jullie/hun Vader. Hij heeft dan ook getuige 11,27 als enige het recht om zo te spreken.

De vocativus πάτερ ligt ofwel in de mond van Jezus (11,25; 26,39.42) ofwel in de mond van de geloofsgemeenschap (6,9b): de leerlingen uiten zich op dezelfde wijze als Jezus (vergelijk de werkhypothese). De vocativus komt steeds voor binnen een gebed. Dat betekent dat er ondanks de 'afstand' tot de Vader in de hemelen communicatie mogelijk is. Alleen in 6,9b is πάτερ geclusterd met het possessivum ἡμῶν, een teken van de innige relatie van een groep met de Vader. De toevoeging ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς laat er geen misverstand over bestaan om welke vader het gaat en duidt tegelijkertijd op de verhevenheid van God. Bovendien veronderstelt het vaderschap van God een gemeenschap van bidders die gekarakteriseerd is door broederschap. Al eerder hebben wij vastgesteld hoe de 'Vader' in 6,9b-13 door de overige bedes wordt ingekleurd.

Mt 11,25 staat binnen de context van een dankgebed: 'Vader, Heer van de hemel en van de aarde' (vergelijk 6,10c). De wijze waarop Jezus spreekt tot God, getuigt ook hier van intimiteit en tegelijkertijd van ontzag en eerbied. De Vader krijgt hier de connotatie van kennis schenken aan eenvoudigen (νήπιοι) en niet aan wijzen en

4. Zie ook 3,17 en 17,5 waar Jezus 'mijn geliefde zoon, in wie ik welgevallen heb' wordt genoemd door een φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν respectievelijk ἐκ τῆς νεφέλης, een omschrijving voor de Vader.

5. Vgl. 11,25.

verstandigen.⁶ Die kennis bestaat uit de erkenning van de unieke relatie tussen de Vader en de zoon, waarbij de laatste kennis bemiddelt over de Vader. In 11,26 staat ὁ πατήρ, een nominativus pro vocativo.

In Getsemane roept Jezus God tot tweemaal toe aan als πάτερ μου. Uitgerekend op het moeilijkste ogenblik spreekt hij God aan op deze intieme wijze (zonder de bepaling 'in de hemelen' of 'hemelse'); dit getuigt van een uitermate liefdevolle, eerbiedige en vertrouwensvolle relatie waarbij Jezus zich met het oog op 'het drinken van de beker' als zoon gedraagt: 'niet zoals ik wil, maar zoals u [wilt]' respectievelijk 'uw wil geschiede' (26,39.42; vergelijk 6,10b). Hier komt de betekenis aan het licht van de eerder genoemde unieke relatie van Jezus tot de Vader.

Afgezien van de vocativi in 11,25.26 komt πατήρ zonder possessivum nog tweemaal voor binnen het bovengenoemde dankgebed (11,27) en steeds met de connotatie van de intieme relatie tussen de Vader en Jezus. Vervolgens in 24,36 waar 'Vader' de connotatie heeft van alwetendheid, terwijl 28,19 opnieuw de connotatie heeft van de intieme relatie tussen de Vader en Jezus, nu nog uitgebreid met de heilige Geest.

Meestal treft men πατήρ echter aan met possessivum, vooral met μου (zestien keer; het betreft hier uitsluitend de relatie tussen Jezus en God) en ὑμῶν (veertien keer, waarvan tien keer in de Bergrede; hier betreft het de relatie tussen God en de leerlingen/ volgelingen van Jezus). 'Vader' als aanduiding voor God is in verhouding veel vaker geclusterd met possessiva dan de aardse 'vader(s)'.

Steeds heeft πατήρ μου de connotatie van eenheid en intimiteit tussen Jezus en de Vader. Die intimiteit wordt nog sterker, naarmate het boek vordert en het lijden van Jezus dichterbij komt. Met uitzondering van 11,27 (zie echter 11,25) is πατήρ μου tot en met 18,35 steeds verbonden met ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς of ὁ οὐράνιος; dit gebeurt niet in 20,23; 25,34 en 26,29; hier staat πατήρ μου steeds binnen de context van het koninkrijk. In 26,39.42.53 is ook dat niet meer het geval. Terwijl Jezus in 26,39.42 nog worstelt met het aanstaande lijden maar zich bij voorbaat aanpast aan de wil van de Vader, spreekt uit 26,53 enkel vertrouwen op de Vader. Zo kunnen wij stellen dat er een zekere mate van progressie valt te bespeuren in de relatie van Jezus tot de Vader. Verder heeft πατήρ μου de connotatie van schenker van kennis (11,27; 16,17), van zorg hebben voor en bekommerd zijn om met name de kleinen (μικροί 18,10), van vergeven en barmhartig zijn (18,35), van degene aan wie de hoogste macht toekomt (20,23; 25,34; 26,29; 26,53). In 7,21; 12,50; 26,39.42 komt πατήρ μου voor in combinatie met het doen van diens wil – in 26,42 zelfs in exact dezelfde formulering als 6,10b – waaruit het belang blijkt van dit thema in Mt.

Buiten 6,1-18 komt πατήρ σου niet voor. Alleen in 16,27 wordt πατήρ gevolgd door αὐτοῦ; daar betreft het de komst van de mensenzoon bekleed met de heerlijkheid van zijn Vader binnen de context van het naderend oordeel. Hier is de connotatie van de Vader 'heerlijkheid' en eenheid met Jezus (vergelijk 28,18).

6. νήπιοι betekent eigenlijk 'baby's' (W. Bauer, *Wörterbuch*, kolom 1088: 'v. Kindern zarten Alters') in tegenstelling tot volwassenen. In 11,25-27 treffen we de volgende relatie aan: πατήρ - υἱός - νήπιοι, waarbij πατήρ de Vader en υἱός Jezus is en νήπιοι de ontvangers zijn van de door Jezus bemiddelde hemelse openbaringskennis.

Ook πατήρ ὑμῶν komt voornamelijk binnen de Bergrede voor. Daarbuiten staat deze uitdrukking nog in 10,20.29 en 18,14 waar de Vader steeds de connotatie heeft van zorgzaamheid en betrouwbaarheid voor iedereen en met name voor de kleinen. In 23,9 heeft 'Vader' de connotatie van schenker van kennis.

Het possessivum αὐτῶν komt tezamen met πατήρ alleen in 13,43 voor.⁷ Hier is Gods vaderschap gekoppeld aan zijn koningschap.

Er is een apert onderscheid tussen de relatie van Jezus tot de Vader en die van zijn volgelingen (vergelijk πατήρ μου tegenover πατήρ σου/ὑμῶν). Boven is aange-toond dat Jezus een zeer intieme, persoonlijke en unieke relatie tot de Vader heeft en dat daarin een zekere mate van progressie te bespeuren valt. Dat blijkt ook uit het schema: het spreken over πατήρ μου neemt toe naarmate het boek vordert, terwijl het tegendeel waar is voor het spreken over πατήρ σου/ὑμῶν. Ondanks het feit dat er binnen 6,1-18 vijfmaal sprake is van πατήρ σου, wordt de relatie van de volgelingen van Jezus tot de Vader toch vooral gekenschetst als die van een gemeenschap van broeders en zusters, voor wie de Vader nabij en tegelijkertijd verheven en afstandelijk is (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Het meest intiem is de relatie tussen de Vader en de volgelingen van Jezus misschien wel in de in 10,17-20 geschetste vervolgings-situatie, juist dan mogen de consequenties van leerling-zijn (lijden) niet uit de weg worden gegaan: *Want jullie zijn het niet die spreken, maar het is de Geest van je Vader die in jullie spreekt* (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν 10,20). Dit strookt met de eerdere observatie dat ook de relatie tussen Jezus en de Vader de meest intieme vorm aanneemt, wanneer Jezus vlak voor zijn lijden staat. De eenheid tussen Jezus en de Vader uit zich ook in het feit dat vóór of tegen Jezus zijn directe gevolgen heeft voor de persoon in kwestie in zijn relatie tot de Vader (10,32.33). Uit 11,27 blijkt dat wie tot de Vader wil gaan, moet luisteren naar en handelen als Jezus omdat hij optreedt als bemiddelende persoon.

Conclusie: Uit het bovenstaande blijkt dat 'onze Vader in de hemelen' in 6,9b een meerstemmige aanroeping is, waarbij de genoemde connotaties meeklinken. De verschillen tussen deze Vader en de eerder beschreven aardse vaders zijn dermate groot dat er eerder sprake is van ongelijkheid dan van gelijkheid. Er is een duidelijk verschil tussen de relatie van Jezus tot de Vader en die van de leerlingen tot de Vader.

§ 2 HET THEMA VAN HET KOMEN VAN GODS KONINKRIJK (6,10a)

Uitgaande van de bede om de komst van het koninkrijk ('zoals in de hemel zo ook op aarde') zullen wij onderzoeken of de betekenis van deze bede wordt toegelicht en verhelderd in het overige deel van Matteüs. Gemakshalve noemen wij ἡ βασιλεία steeds het koninkrijk, waarbij vertalingen als 'koningschap' of 'heerschappij' bewust op de achtergrond meeklinken.

7. Θ¹³ 700 *pc* lezen hier των οὐρανων, waarschijnlijk onder invloed van het voorafgaande ἐν τῇ βασιλείᾳ.

Schema III: koninkrijk(-en)

[illegible]

Jezus of de mensen-zoon		20,21	13,41 16,28			
satan			12,26			

In het evangelie van Matteüs komen verschillende soorten koninkrijken voor. Naast aardse koninkrijken zien we Gods koninkrijk (genoemd het koninkrijk der hemelen, het koninkrijk van God of van de Vader), het koninkrijk van Jezus of de mensenzoon en tot slot het koninkrijk van de satan. Uit het schema blijkt duidelijk dat verreweg de meeste aandacht uitgaat naar Gods koninkrijk. Een aantal keren komt kortweg ἡ βασιλεία voor (4,23; 8,12; 9,35; 12,25; 13,19; 13,38; 24,7; 24,14; 25,34); de context geeft aan dat het hier met uitzondering van 12,25 en 24,7 steeds het koninkrijk der hemelen betreft.⁸

Aardse koninkrijken

Van aardse koninkrijken is sprake in 4,8; 12,25 en 24,7². Aan het hoofd van een βασιλεία staat ὁ βασιλεύς, de koning. Wereldse koningen hebben in Mt gewoonlijk een negatieve klank, zoals bijvoorbeeld koning Herodes (2,1.3.9) die als kindermoordenaar wordt gepresenteerd (2,16-18), zijn zoon Archelaüs (2,22)⁹ of de tetrarch Herodes die Johannes de Doper laat onthoofden (14,9). Hun koningschap wordt getekend door willekeur. In 10,18 is het beeld van wereldse koningen evenmin gunstig; verder dragen zij verfijnde kleren (11,8) en innen belastingen (17,25). De enige gunstige uitzondering vormt koning David van wie Jezus afstamt (1,6). Jezus wordt ‘zoon van David’ genoemd (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; 22,42.45).¹⁰ Vooral vanwege kwalitatieve verschillen met Gods koninkrijk staan aardse koninkrijken vaak in een ongunstig daglicht.

Gods koninkrijk

Heel anders is het beeld van Gods koninkrijk. In Mt wordt God in plaats van koning meestal ‘Vader’ genoemd waardoor zijn koningschap op een speciale wijze wordt ingevuld; alleen in 5,35 heet Hij ‘de grote koning’ in verband met Jeruzalem. Van willekeur is bij God geen sprake, Hij is onverdeeld goed (τέλειος 5,48), barmhartig, rechtvaardig, Hij beloont de goeden en straft degenen die kwaad hebben gedaan. Met uitzondering van 3,2; 4,23; 9,35 en 18,1 liggen uitspraken over Gods koninkrijk in de mond van Jezus. Het koninkrijk staat dan ook in de verkondiging van Jezus dermate centraal dat Matteüs deze typeert als τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (vergelijk ook τὸν λόγον τῆς βασιλείας in 13,18-23). Het koninkrijk zelf is de inhoud van de goede boodschap (genitivus objectivus). De uitspraak over de

8. Uitdrukkingen als ‘de weg ten leven’ en ‘het (eeuwige) leven binnengaan/hebben/erven’ zijn een omschrijving van het koninkrijk der hemelen (7,14; 18,8.9; 19,16.17.29; 25,46).
9. D.A. Hagner: ‘Joseph’s fear of Archelaus appears to have been well grounded, as the son of Herod tended to follow the ways of his father. His subjects managed eventually to have him deposed by the Romans in A.D. 6’ (D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 39).
10. In Mt 1,20 wordt Jozef ‘zoon van David’ genoemd.

verkondiging (κηρύσσων) van Jezus wordt in 4,23 en 9,35 voorafgegaan door zijn onderricht (διδάσκων) en gevolgd door zijn genezingen (θεραπεύων), waarbij 4,23 toevoegt: 'onder het volk' (ἐν τῷ λαῷ, namelijk: Israël).¹¹ Dit alles gebeurt in heel Galilea respectievelijk in alle steden en dorpen. Kort voor de aanstelling van de twaalf leerlingen verhaalt Matteüs hoe Jezus bewogen wordt bij het zien van de menigte (ἐσπλαγχνίσθη), omdat zij 'als schapen zonder herder zijn'; de zending van de leerlingen in verband met de verkondiging van het koninkrijk is dan ook (althans voorlopig) beperkt tot Israël (10,6). In 24,14 en 26,13 daarentegen is sprake van een belangrijke verschuiving naar wereldwijde verkondiging (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν respectievelijk ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).¹² In 24,14 betreft de goede boodschap van het koninkrijk de redding van allen die tot het einde volhouden, wat er ook gebeurt. Het is dus van geen betekenis of degene die bidt om de komst van het koninkrijk jood of niet-jood is; via Jezus kan hij het rijk der hemelen binnengaan (7,21).

Kenmerkend voor Matteüs is het veelvuldige gebruik van ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, een uitdrukking die met uitzondering van Mc 11,25[.26] bij de overige evangelisten en elders in het Nieuwe Testament niet aangetroffen wordt. Daarnaast komt enkele malen ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ voor (6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43).¹³ De meeste exegeten zijn van mening dat het koninkrijk der hemelen een stilistische variatie is van het koninkrijk van God: beide begrippen duiden op Gods heerschappij.¹⁴ M. Pamment maakt een onderscheid: zij beschouwt ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν als eschatologisch, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ daarentegen als niet-eschatologisch en presentisch.¹⁵ Zij noemt als voorbeeld van ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ de bede om het

11. In 9,35 treft men deze toevoeging waarschijnlijk op grond van 4,23 aan in C³ K Γ Θ 28.700 pm c vg^{ms}; enkele handschriften (N* L f¹³ 1010.1424 al g¹) bieden een nog uitgebreidere versie. De toevoeging is overbodig vanwege ἐν τῷ Ἰσραὴλ in 9,33.
12. In enkele handschriften (1424 g¹ (l); Cyr) ontbreekt in 24,14 τῆς βασιλείας. In 26,13 wordt τὸ εὐαγγέλιον niet gevolgd door τῆς βασιλείας.
13. In NA²⁷ luidt Mt 6,33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Deze lezing is tekstkritisch gezien een twijfelgeval. O.a. in N en B ontbreekt τοῦ θεοῦ dat een nadere bepaling is van het volgende αὐτοῦ. In bijv. Cl en Jus treft men τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν aan. W. Hendriks kiest op grond van interne criteria voor de lezing van Justinus ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν als de meest 'oorspronkelijke' (W. Hendriks, 'Zoek het koninkrijk der hemelen': tekst en tekstgeschiedenis van Matteüs 6,33. In: *Broeder Jehosjoea. Opstellen voor Ben Hemelsoet*, red. D. Akerboom e.a., Kampen 1994, 137-150). Ook 19,24 is niet helemaal zeker; waarschijnlijk onder invloed van 19,23 lezen enkele handschriften (Z f¹ 33 pc fl¹ sy^{s.c} bo^{ms}) hier β. τῶν οὐρανῶν.
14. Bijvoorbeeld W.D. Davies; D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 389-392, hier: 392. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London-Glasgow 1935, 1965³, 29. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 47-48. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 145.
15. M. Pamment: 'ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν refers to a wholly future reality which is imminent but other-worldly in the sense that the world as it is experienced now will no longer exist', terwijl ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ duidt op 'God's sovereignty, actualized and recognized in the past and present here on earth, especially in the covenant relationship with Israel in the past, and more generally wherever a response is made to the call to righteousness or wherever evil is overcome by good. In other words, entry into the kingdom of God is equivalent to meeting the conditions of entry into the kingdom of heaven.' (M. Pamment, *The Kingdom of Heaven according to the first Gospel*, in: *NTS* 27 (1981) 211-232, hier: 232).

koninkrijk in 6,10.¹⁶ Ter ondersteuning van het onderscheid tussen deze beide uitdrukkingen noemt Pamment het futurum in 19,23 (εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν).

Tegen Pamment pleit dat in 6,10 kortweg de uitdrukking ἡ βασιλεία σου staat die op grond van ἐλθέτω futurische betekenis heeft: het koninkrijk moet nog komen. Verder gaat zij met betrekking tot 19,23 voorbij aan 19,24 (εἰσελθὲν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) en aan het futurum passivum in 21,43 (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) zodat het door haar gehanteerde onderscheid niet juist is.

Het koninkrijk der hemelen is een begrip dat gezien moet worden binnen de context van de rabbijnse literatuur. De uitdrukking werd gebruikt ter vermijding van de Godsnaam.¹⁷ Waarschijnlijk is dat de reden waarom Matteüs dit begrip zo vaak gebruikt, hoewel dit niet zijn spaarzame gebruik van het koninkrijk van God verklaart, dat overigens eveneens een omschrijving van de Godsnaam is. Wellicht is een bijkomende reden dat in Mt het woord οὐρανός in verhouding tot de andere evangeliën veel vaker voorkomt (82/19/35/18/26; vergelijk οὐράνιος: 7/-/1/-/1).¹⁸ Zoals eerder vastgesteld, staat de hemel zowel oppositioneel als complementair tegenover het begrip aarde. Het overvloedige gebruik van dit begrip vanaf 3,2 maakt voor iedere toehoorder of lezer de doelstelling van dit boek volstrekt duidelijk: het gaat Matteüs om de voorrang van het koninkrijk der hemelen boven de koninkrijken van de wereld (αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου, 4,8). Behalve omschrijving van de Godsnaam is het gebruik van deze uitdrukking dus tevens een literair middel om de boodschap, de eenduidige gerichtheid op het koninkrijk der hemelen centraal te stellen.¹⁹ Deze connotatie speelt ook mee in de bede om het koninkrijk.

Het koninkrijk der hemelen duidt soms een locatie aan (bijvoorbeeld 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24, hier steeds vergezeld van εἰσερχομαι) maar meestal is het een dynamisch begrip dat refereert naar Gods heerschappij in de hemel en op aarde (6,10c). Voor de eerste keer is dit het geval in 3,2 waar Johannes de Doper oproept tot ommekeer omdat het koninkrijk der hemelen nabij is (ἤγγικεν; vergelijk 10,7). In 4,17 herhaalt Jezus deze woorden van Johannes waarmee hij aangeeft dat hij zijn opvolger is (in 10,7 ontvangen de twaalf leerlingen op hun beurt de opdracht aan Jezus' verkondiging deel te nemen).²⁰

16. M. Pamment: 'The first reference to the kingdom of God in the Gospel is found in ... 6.9-13 The disciples are instructed to pray for the coming of God's kingdom and this implies that the kingdom of God like the kingdom of heaven, is a future reality. However, ... The kingdom of God becomes a reality upon earth whenever and wherever the will of God is performed. The kingdom of heaven is an entire future reality. The kingdom of God can be and should be a reality upon earth' (M. Pamment, *The Kingdom of Heaven*, 229).

17. Vgl. B. Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Grand Rapids-London 1996, 2; voor een nadere uitwerking van de bijbelse en contemporaine (vroeg-joodse) achtergronden zie 23-55.

18. 82/19/35/18/26 etc.: op deze manier worden de frequenties aangegeven, in hoeverre woorden in het NT voorkomen. De presentatie is in de volgorde Mt/Mc/Lc/Joh/Hand etc.

19. Vgl. F. Breukelman, *Bijbelse Theologie. De Koning als Richter*, deel III/2, Kampen 1996, 47-50.

20. Hierbij sluit de vraag aan of het koninkrijk der hemelen al dan niet te verstaan is in eschatologische en/of apocalyptische zin. Voor meer informatie, zie D.E. Aune, Eschatology. In: *ABD*, Volume II, 575-609. J.J. Collins e.a., Apocalypses and Apocalypticism. In: *ABD*, Volume I, 279-292. J. Schlosser biedt een overzicht van de geschiedenis van het onderzoek in deze. In: Idem, *Le règne de*

Jezus geeft onderricht, geneest zieken en drijft boze geesten uit, zodat hij het koninkrijk niet alleen aankondigt, maar ook present stelt (ἐφθασεν 12,28).²¹ In zijn optreden wordt 'de dynamische presentie van het koninkrijk tastbaar'.²² Dat betekent dat het koninkrijk zowel dichtbij, presentisch, als toekomstig is.

Parabels over het koninkrijk

De verkondiging van Jezus spitst zich toe op het koninkrijk der hemelen. Vooral door middel van parabels en door twistgesprekken met de leiders van het volk worden tipjes van de sluier opgelicht. Over het koninkrijk van God wordt in metaforen gesproken. Dat koninkrijk is niet exact te beschrijven, het houdt verband met een nog uitstaande werkelijkheid én een werkelijkheid die er nu al is.

De dynamiek van het koninkrijk blijkt uit de gelijkenissen van het mosterdzaadje en de zuurdesem (13,32-33) of de parabel over de zaaier (13,3-9) en het goede zaad dat samen met het onkruid opgroeit (13,24-30).²³

Parabels bevatten een beeldhelft en een zaakhelft, waarbij de zaak het beeld doordringt. De parabels over het koninkrijk beginnen vaak met de formule ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (bijvoorbeeld 13,24) of met ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (bijvoorbeeld 13,44.45.47). Soms ook vergelijkt Jezus het koninkrijk der hemelen met een menselijke koning.²⁴

Veel parabels over het koninkrijk hebben een eschatologische strekking en zijn verbonden met een uiteindelijke scheiding tussen goeden en kwaden, een oordeel (13,47; 18,21-35; 22,1-14; 25,14-30; vergelijk 25,31-46). Dikwijls zijn zij verbonden met een sterk ethisch appèl. Het koninkrijk vereist dat men het zoekt (6,33), er alles voor over heeft (13,44-46), ook wanneer dit lijden betekent (16,21-28), en dat men waakzaam is (24,42-51; 25,1-13). Met tegenstanders van het koninkrijk loopt het slecht af (bijvoorbeeld 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30).

Dieu dans les dits de Jésus, Première Partie, Paris 1980, 47-64. Zie verder bijvoorbeeld C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*. M. Borg, *Jezus: gezocht en onderzocht. De renaissance van het Jezus-onderzoek*, Zoetermeer 1994. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London-Philadelphia 1976.

21. C.H. Dodd: 'It would appear therefore that no difference of meaning is intended between ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ and ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Both imply the "arrival" of the Kingdom. With an eye on the presumed Aramaic original, we should translate both: "The Kingdom of God has come." (C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 36-37). Volgens W. Bauer is het verschil tussen de beide verba dat ἐφθασεν ('is gekomen') uitsluitend ruimtelijke betekenis heeft, terwijl ἤγγικεν ('is ophanden, dichtbij') zowel temporele als ruimtelijke betekenis heeft (W. Bauer, *Wörterbuch*, kolommen 1555 en 386).

22. M. de Jonge, *Jezus en het Koninkrijk van God*, Leiden 1991, 16.

23. M. Pamment: 'The evangelist does not envisage a gradual transformation of the world into the kingdom of God, because his perspective excludes the possibility of gradual development. The kingdom of heaven, God's gift, is about to arrive' (M. Pamment, *The Kingdom of Heaven*, 232). Eveneens B. Chilton die in dit verband spreekt over 'the point is beginning and result rather than process' en vervolgens in voetnoot 39 hieraan toevoegt: 'The hyperbolic comparison of start and finish is also evident in the parable of the leaven (Matt. 13:33 and Luke 13:20-21)', B. Chilton, *Pure Kingdom*, 15. Tegen M. de Jonge: 'Het koninkrijk is er, en het groeit onweerstaanbaar. ... Hoe is het koninkrijk er dan? Kennelijk in Jezus' optreden en de ondanks veel tegenstand positieve respons die het oproept' (M. de Jonge, *Jezus en het Koninkrijk van God*, 16).

24. Mt 18,23; 22,2.7.11.13.

Typerend voor het koninkrijk der hemelen is dat het verbonden is met gerechtigheid (3,15; 6,1), met barmhartigheid en vergeving (18,21-35), met broederschap (25,31-46), met maaltijden (8,11; 22,1-14 en 26,29).²⁵ De eenduidige gerichtheid van Jezus op de Vader en diens wil rechtvaardigt de conclusie dat Jezus niet alleen het koninkrijk verkondigt, maar het ook zelf waarmaakt (het duidelijkst in 12,28); anders geformuleerd: waar Jezus is, is het koninkrijk. Dat betekent dat ieder die Jezus navolgt en de wil van de Vader doet (7,21), het koninkrijk waarmaakt en present stelt (6,10c).

Dit brengt ons bij de vraag wie tot de ingezetenen van het koninkrijk zullen behoren. Het zijn de armen van geest, zij die wegens de gerechtigheid vervolgd zijn, kinderen (19,14; vergelijk 18,3); verder tollenaars en hoeren (21,31.43) en degenen die Jezus de gezegenden van mijn Vader noemt, zij die de minste broeders (met wie hij zich identificeert) te eten en te drinken hebben gegeven, hen hebben opgenomen en gekleed etcetera (25,34-36).

In het koninkrijk der hemelen gaat het om het dienen van de Vader en van elkaar; daarmee staat het lijnrecht tegenover de koninkrijken in de wereld, die in de macht van satan zijn (20,24-28). Obstakels voor het binnengaan in het koninkrijk zijn rijkdom (19,23-24) en gerechtigheid die niet groter is dan die van de schriftgeleerden en Farizeeën (5,20; vergelijk 23,13).

Het koninkrijk van Jezus of de mensenzoon

Volgens het opschrift en de geslachtslijst aan het begin van Mt stamt Jezus af van koning David (1,1.6). In 2,2 noemen de magiërs Jezus 'de koning van de joden' die zij willen huldigen. Die uitdrukking komt terug aan het slot van Mt (27,11.29.37.42), hier echter steeds spottend en in de mond van zijn tegenstanders.²⁶ In 25,34.40 spreekt Jezus over de mensenzoon als koning. Volgens wereldse maatstaven dienen onderdanen hun koning. 'Door te dienen en zijn leven als losprijs te geven voor velen' (20,28) laat Jezus een ander koningschap zien.

In 20,21; 13,41 en 16,28 refereert ἡ βασιλεία σου/αὐτοῦ naar het koninkrijk van Jezus. Uit de context van deze eschatologische teksten blijkt dat het koninkrijk van Jezus na het oordeel wordt gevolgd door dat van de Vader. Daarmee wordt het belang van de verkondiging van Jezus en van het gehoor geven aan zijn boodschap onderstreept. Alleen de uitleg zoals Jezus die geeft van de Schrift, is legitiem en maakt de weg vrij voor het koninkrijk (vergelijk 23,13; 16,19). In 24,3.27.37.39 spreekt Matteüs over de παρουσία van Jezus. Op het einde van het boek, na zijn verrijzenis, verklaart Jezus dat aan hem door God alle macht in de hemel en op aarde is gegeven (28,18). Ook hier blijkt het belang van de navolging van Jezus, die gericht is op het volbrengen van de wil van de Vader (7,21).

25. B. Chilton, *Pure Kingdom*, is van mening dat met ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν in 8,11 het oosten en westen van Israël bedoeld is (hier: 81-82). Hoewel deze uitleg zou stroken met o.a. 10,5-6, ligt een wereldwijd perspectief m.i. toch meer voor de hand; dit is het geval in 2,1.2.9; 24,27 waar deze uitdrukking eveneens geheel of ten dele voorkomt.

26. In 27,42 wordt Jezus door zijn tegenstanders spottend 'koning van Israël' genoemd (vgl. Sef 3,15).

Het koninkrijk van de satan

Ook satan heeft een koninkrijk (12,26) en uit 4,8 blijkt dat hij zichzelf uitgeeft als iemand die macht heeft over alle koninkrijken van de wereld. Daar waar het koninkrijk van God doordringt, veroorzaakt dit de ondergang van dat van satan (12,28); omgekeerd vormt de boze een bedreiging voor Gods koninkrijk (13,19). Het koninkrijk van God staat tegenover het koninkrijk van de satan (vergelijk 13,38, de kinderen van het koninkrijk versus de kinderen van de boze). Bidden voor de komst van het koninkrijk der hemelen betekent bidden voor de ondergang van het koninkrijk van satan (vergelijk 6,10a met 6,13b).

Conclusie: Het koninkrijk der hemelen blijkt een van de kernwoorden van het gehele evangelie van Matteüs te zijn. Met alle middelen die hem ter beschikking staan, laat Matteüs zien dat in de verkondiging en in het leven van Jezus het koninkrijk der hemelen centraal staat. Zijn bedoeling is de toehoorder of lezer zover te brengen dat ook deze zijn blik eenduidig richt op het koninkrijk der hemelen. Het koninkrijk wordt beschouwd als een goede boodschap en heeft de connotatie van het hoogste geluk, van gerechtigheid, barmhartigheid en vergeving, van broederschap en elkaar dienen; dit alles speelt mee in de bede om het koninkrijk. Het contrast met wereldse koninkrijken en koningen is groot.

Het koninkrijk der hemelen is dichtbij, presentisch én toekomstig. De bidder van het onzevader bidt 'that he or she may know the activity of God within the reality of their concrete historicality.'²⁷ Maar dit is slechts één kant van het gebed. In het gehele evangelie en met name in de parabels wordt met betrekking tot het koninkrijk een dringend ethisch appèl gericht tot de toehoorder of lezer.²⁸ Juist vanwege het veelvuldige voorkomen van dit appèl mag men aannemen dat ook dit aspect doorklinkt in 6,10a. Deze bede vraagt om actie van de kant van de bidder. Hij dient respons te geven aan de oproep die van het koninkrijk der hemelen uitgaat door de wil te doen van de Vader. Binnen het evangelie van Matteüs wordt het koninkrijk der hemelen vaak voorgesteld als een (feest)maaltijd. Dit beeld bevestigt dat de bede om de komst van het koninkrijk niet losstaat van de daarop aansluitende broodbede. Ook is gebleken dat er een semantische samenhang bestaat tussen de bede in verband met het koninkrijk en de overige beden van het onzevader.

In Mt wordt de aanvankelijke verkondiging van het koninkrijk der hemelen binnen Israël geleidelijk verbreed tot een wereldwijde verkondiging (28,19). Dit betekent dat het koninkrijk in 6,10a toegankelijk is voor ieder die de oproep van Jezus positief beantwoordt.

27. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 195.

28. Vgl. N. Perrin: 'The parables must be allowed to speak for themselves. But, at the same time we have seen that the most characteristic forms of Jesus' speech tend to revolve around two distinct poles ... "proclamation" and "paranesis" ' (*Jesus and the Language of the Kingdom*, 194).

§ 3 MT 6,9b-13 IN HET LICHT VAN ANDERE PASSAGES UIT MATTEÛS

Nu volgt de bespreking van een aantal kernteksten, waarbij wij te werk gaan op de in het begin van dit hoofdstuk aangegeven wijze en alle thema's behandelen die deze teksten gemeen hebben met 6,9-13.

Mt 6,9-13 in het licht van 4,1-11

Deze passage bevindt zich vlak voor het begin van de schets van het openbare optreden van Jezus. Er bestaat een sterke samenhang met de voorafgaande perikoop (3,13-17), waarin Jezus zich door Johannes laat dopen en ervoor kiest om de weg van God te gaan en die eindigt met het uit de hemel verkondigde zoonschap van Jezus.²⁹ Mt 4,1-11 heeft het karakter van een verhalende uitleg van bijbelcitataten, een midrasj, waarin de betekenis van het zoonschap van Jezus duidelijk wordt doordat hij na veertig dagen en veertig nachten vasten door de duivel op de proef wordt gesteld.³⁰ De parallel met de veertig jaar durende tocht van het volk Israël door de woestijn ligt voor de hand. Zoals het volk (door God) beproefd werd in de woestijn, zo wordt Jezus door de duivel beproefd. Hij komt als overwinnaar uit de strijd. Nu al, in het begin van het boek, wordt duidelijk wat Jezus' zoonschap betekent: de wil doen van God, gehoorzaamheid en trouw, ook als dit 'honger', lijden, betekent.³¹

Er volgt nu een inventarisatie van (clusters van) woorden in 6,9-13 en 4,1-11 die met elkaar identiek of verwant zijn of tot hetzelfde woordveld behoren. De aansluitende toelichting verloopt in de (horizontale) volgorde van de kolommen.

29. Het hier gebruikte εὐδοκέω behoort tot het woordveld van θέλω (vgl. θέλημα) en komt in Matteüs steeds voor tezamen met ἀγαπήτος, waardoor dit werkwoord de connotatie heeft van sympathie en/of liefde (3,17; 12,18; 17,5).

30. Vgl. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 61-62; W. Weren, *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer 1998, 155.

31. Vgl. 27,40.43 waar tegenstanders van Jezus hem 'zoon van God' noemen en hem uitdagen zichzelf te redden. In 16,16 noemt Simon Petrus Jezus 'zoon van God', een inzicht dat hem volgens Jezus door de Vader in de hemelen moet zijn geopenbaard. Vgl. echter 16,23 waar diezelfde Petrus 'satan' en 'struikelblok' (σκάνδαλον) wordt genoemd.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9		ὑπὸ τοῦ πνεύματος 4,1 ³² υἱὸς εἰ τοῦ θεοῦ 4,3.6 διὰ στόματος θεοῦ 4,4 κύριον τὸν θεόν σου 4,7.10
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9	εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν 4,5	πεσὼν προσκυνήσης μοι 4,9 προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις 4,10 ³³
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 6,10	πασὰς τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου 4,8*	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον 6,11	ἡμέρας τεσσαράκοντα 4,2 οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι 4,3 οὐκ ἐπ' ἄρτι μόνῳ 4,4	νηστεύσας ... ἐπείνασεν 4,2* διηκόνουν αὐτῷ 4,11
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	[ἀφήσιν αὐτὸν] 4,11	
καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν 6,13	πειρασθῆναι 4,1 ὁ πειράζων 4,3 οὐκ ἐκπειράσεις 4,7	
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13		ὑπὸ τοῦ διαβόλου 4,1 ὁ διάβολος 4,5.11 τοῖς ἀγγέλοις 4,6* ἄγγελοι 4,11* Σατανᾶς 4,10

De verteller spreekt in 4,1 (vergelijk 3,11.16) over de geest die Jezus in de woestijn voert om beproefd te worden door de duivel. Uit [τό] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ in 3,16 blijkt dat het hier om Gods Geest gaat. Hoewel Jezus en de duivel steeds in niet-relatieve termen over God spreken, komt het goddelijk vaderschap toch ter sprake in de vraag of Jezus de zoon van God is.³⁴ Het begrip zoonschap wordt in deze

32. Volgens L&N behoren θεός en πνεῦμα tot hetzelfde woordveld ('Supernatural Beings') als πατήρ wanneer dit woord gebruikt wordt als titel voor God (L&N, Volume I, 137-149).

33. Volgens L&N vallen de verba προσκυνέω en λατρεύω onder de subdomeinen 'Worship, Reverence' respectievelijk 'Religious Practice', terwijl ἀγιάζω onder het subdomein 'Dedicate, Concentrate' valt. Desondanks zijn zij hier in de derde kolom opgenomen omdat zij alle drie behoren tot het domein 'Religious Activities' (L&N, Volume I, 531-546).

34. Vgl. A. Lindemann: 'Möglicherweise zeigt sich hier eine erste Querverbindung zum Vaterunser: Die Betonung des "Sohn"-Seins Jesu läßt sich verstehen im Zusammenhang mit der Gebetsanrede in Mt 6,9/Lk 11,2, in der Gott ausschließlich als "Vater" angesprochen wird' (A. Lindemann, Die

passage uitgediept: de zoon van God is niet uit op het stillen van de eigen honger, op eigen welzijn, roem en eer, maar op het dienen en gehoorzamen van de Vader. Dit is tevens een verheldering van het heiligen van de Naam (6,9).³⁵ De Naam van God wordt geheiligd door uitdrukkelijk voor God te kiezen, Hem te aanbidden en Hem alleen te dienen (het eerste gebod van de decaloog).³⁶ De duivel wil precies het tegenovergestelde (πρὸς προσκυνήσεως μοι) en toont daarmee vanaf het begin van het boek zijn ware gezicht (vergelijk 16,23). Met de heilige stad wordt de stad van God bedoeld, Jeruzalem.

De koninkrijken van de wereld waarover de duivel macht zegt te hebben, staan in oppositie tot het koninkrijk van God (6,10). De duivel gooit kennelijk zijn hele gewicht in de strijd om Jezus af te brengen van zijn keuze voor God. Jezus weigert dit aanbod van de duivel (δῶσω 4,9); hij staat voor het ene koninkrijk van God, de duivel voor het zijne en nu al wordt deze strijd programmatisch duidelijk.³⁷ Op het einde van het evangelie zal blijken dat de macht die Jezus uit handen van God verkregen heeft aanzienlijk groter is (ἐδόθη μοι 28,18).³⁸

Mt 4,2 spreekt over veertig dagen en veertig nachten vasten, een allusie op Ex 34,28 en Dt 9,9 (Mozes)³⁹ en op 1 Kon 19,8 (Elia). Honger hebben en (ἐκ-)πειράζω gaan hand in hand; toch maakt Jezus geen broden (letterlijke betekenis) van stenen zoals de duivel hem vraagt; hij blijft gericht op God en de Schrift is zijn houvast, want God is de gever van brood en de mens leeft niet van brood alleen (vergelijk 6,31-33). Mogelijk is dit citaat uit Dt 8,3 in Mt 4,4 – *De mens zal niet leven van brood alleen, maar van ieder woord dat uit de mond van God komt* – een indicatie voor de betekenis van de broodbede in het onzevader. In de uitdrukking τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον geeft de nadere kwalificatie van ἄρτος aan dat de mens materieel brood nodig heeft, maar ook het woord van God; de nadruk op σήμερον (vergelijk 6,34) dient ter vermijding van eventuele beproevingen die voortvloeien uit gebrek aan brood (een teken van de connectie van 6,11 met 6,13).⁴⁰

Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser, in: *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*. Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag. Hrsg. D.-A. Koch u.a., Gütersloh 1989, 91-100, hier: 93).

35. Evenceens A. Lindemann, *Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser*, 94.

36. F. Neugebauer: 'Vermutlich deshalb gibt es eine Reihe erstaunlich enger Berührungen zwischen der Entscheidung des Anfangs [de keuze voor God in 4,1-11, YAS] und dem Vaterunser. ... Jesu Versuchung kann verdeutlichen, warum Jesu Gebet nicht mit der zweiten, sondern mit der ersten Bitte beginnen wird. Vor dem Kommen des Reiches ist Gott und sein Name, die Heiligung und Verherrlichung dieses Namens notwendig und wichtig (F. Neugebauer, *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen 1986, 120).

37. Vgl. 12,26 waar gesproken wordt over satans βασιλεία.

38. Voor de relatie tussen 4,8-10 en 28,16-20 zie F. Neugebauer, *Jesu Versuchung*, 75-88.

39. καὶ ἦν ἐκεῖ Μωϋσῆς ἐναντίον κυρίου τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας ἄρτον οὐκ ἔφαγεν καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιεν (LXX Ex 34,28; vgl. Dt 9,9).

40. Ook P. Pokorný ziet een connectie met de broodbede: 'But already in Deuteronomy we read a warning against the plentifulness of food that causes the people to forget God (viii. 12-14). The Lord's Prayer (Luke xi. 2-4 / Matt. vi. 9-13) is a comprehensive expression of similar intention: the necessity of bread on the one hand and the warning against assigning it unqualified importance on the other' (P. Pokorný, *The Temptation Stories and Their Intention*, in: *NTS* 20 (1974) 115-127, hier: 124). Tegen W. Fenske die de connectie met het onzevader afwijst: 'Die Korrespondenz beider

Het thema beproeving wordt eveneens in deze tekst verhelderd. Zoals Jezus tussen God en de duivel staat die hem wil beproeven (4,1), zo bevindt de bidder van het onzevader zich tussen de Vader en ὁ πονηρός (6,13).⁴¹ Jezus en zijn volgelingen mogen beproefd worden, God echter niet (4,7). De duivel (ὁ διάβολος) voert de beproeving door, hij is ὁ πειράζων en wordt door Jezus aangesproken als σατανᾶ ('satan'). De beproever probeert dubbelheid te brengen in de éénzijdige gerichtheid van Jezus op God. In dit dilemma houdt Jezus zich staande door zich niet af te laten brengen van de door hem gekozen weg.

In hoofdstuk 4, § 3 kwam naar voren dat tot het woordveld van ὁ πονηρός (6,13) termen behoren als ὁ διάβολος en σατάν, die in 4,1-11 geclusterd zijn met (ἐκ-)πειράζω en ὁ πειράζων. Wellicht is dit een teken voor de onderlinge connectie van 6,13a-b, waardoor ook 6,13a verhelderd wordt. De beproeving in 4,1-11 wordt doorgevoerd door de duivel, in 6,13a door de Vader.⁴² In het onzevader vragen de bidders God om bescherming zodat zij Hem niet op de proef stellen en daardoor in de macht van ὁ πονηρός komen. De wil van de duivel is tegengesteld aan die van God. Het weerstaan van de duivel betekent dat de Naam van God wordt geheiligd, zijn koninkrijk komt en zijn wil geschiedt. Jezus schikt zich eenduidig naar de wil van God door vast te houden aan het woord van God en niet aan dat van de duivel (vergelijk 6,10b). Wat de (hier niet expliciet genoemde) wil van God behelst, blijkt uit de drie door Jezus gegeven antwoorden aan de duivel: 'Niet van brood alleen zal de mens leven, maar van elk woord dat komt uit de mond van God; u zult de Heer uw God niet op de proef stellen; u zult de Heer uw God aanbidden en Hem alleen dienen.' Door zijn exclusieve gerichtheid op God bereikt Jezus dat de duivel hem met rust laat (4,11). Zo geeft hij aan hoe de bede in 6,13 waargemaakt kan worden.

Een blik op het begin en slot van deze tekst laat de opgetreden verandering zien: kwam in 4,3 de beproever op Jezus af (προσελθόν), in 4,11 laat hij Jezus met rust. In plaats van de beproever komen nu de engelen naar Jezus (προσῆλθον) om hem te dienen (het hier gebruikte werkwoord διακονέω betekent ook 'aan tafel bedienen'). Waar de beproeving doorstaan wordt, vormen hemel en aarde een eenheid (vergelijk 6,10c 'zoals in de hemel ook op aarde').

Texte läßt auch das GJ [Gebet Jesu, YAS] in einem neuen Licht erscheinen. ME ist dieser Bezug von Matthäus nicht intendiert worden, da die BP [Bergpredigt, YAS] ein zu geschlossener Komplex ist' (W. Fenske, "Und wenn ihr betet ..." (Mt 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, Göttingen 1997, voetnoot 15, 64). Uit onze analyse zal blijken dat het onzevader ook connecties heeft met teksten uit Mt buiten de Bergrede. A. Lindemann constateert eveneens een connectie met het onzevader: 'An dieser Stelle besteht nun eine ganz deutliche Beziehung zur Brotbitte des Vaterunsers ... Natürlich zielt diese Bitte [6,11] nicht auf ein irgendwie überirdisches Brot; vielmehr ist gemeint, daß die Bindung der täglich nötigen Brotgabe an Gott als den Geber nicht verlorengehen darf. Eben das aber ist auch der Sinn der Antwort, mit der Jesus auf das Ansinnen des Teufels reagiert' (A. Lindemann, Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser, 94).

41. ὑπὸ τοῦ πνεύματος ... ὑπὸ τοῦ διαβόλου (4,1).

42. Tegen het bezwaar dat 6,13a gericht is tot God, terwijl in 4,1-11 de duivel de beproever is, oppert A. Lindemann: 'Aber die Vaterunserbitte will ja nicht sagen, daß Gott selbst daran gehindert werden müßte, uns zu "versuchen", sondern diese Bitte zielt darauf, daß Gott uns vor der uns ständig drohende Versuchung bewahren möchte' (A. Lindemann, Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser, 95).

Samenvattend kunnen we stellen dat Mt 4,1-11 relaties bevat tot alle bedes van het onzevader met uitzondering van de bede om vergeving. Deze passage is als het ware een verhalende toelichting op de uiterst beknopte bede van de heiliging van de Naam, de broodbede en de bede in 6,13a-b.

Mt 6,9-13 in het licht van 9,1-8

Na de genezing van twee bezetenen in het land van de Gadarenen vertrekt Jezus vandaar en gaat per boot terug naar zijn eigen stad, naar Kafarnaüm (9,1). Hier vindt de genezing van de verlamde plaats, waarna Jezus in 9,9 verder trekt.

Wie degenen zijn die de verlamde bij Jezus brengen, wordt niet vermeld. Ook vragen zij Jezus niet om de verlamde te genezen en evenmin doet de verlamde dat zelf; Jezus is als enige in deze passage aan het woord. Wel is vermeld dat Jezus hun vertrouwen *ziet* zoals hij ook de overwegingen van de schriftgeleerden *ziet* (ἰδὼν 9,2.4). Aan het slot van deze perikoop *zien* ook de scharen (ἰδόντες 9,8). De door Jezus aangesproken schriftgeleerden zijn van mening dat het vergeven van zonden aan God is voorbehouden, vandaar hun aantijging dat Jezus God lastert. Het betreft hier een combinatie van een genezingsverhaal en een leergesprek over het vergeven van zonden, een belangrijk thema in dit evangelie, waarin Jezus al in 1,21 is geïntroduceerd als 'degene die zijn volk zal redden uit hun zonden'.⁴³

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9		θάρσει, τέκνον 9,2 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 9,6
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9		οὗτος βλασφημεῖ 9,3* ἐδόξασαν τὸν θεὸν 9,8
ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	ἐξουσίαν ... ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας 9,6	
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι 9,2.5 ἐξουσίαν ... ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας 9,6	ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι 9,2.5 ἐξουσίαν ... ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας 9,6
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	ἵνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις 9,4	

De vocativi πάτερ in 6,9 en τέκνον (mannelijk of vrouwelijk) in 9,2 behoren tot hetzelfde woordveld. Als een vader spreekt Jezus hier tot de verlamde. Ook υἱός behoort tot hetzelfde woordveld als πάτερ. Jezus zelf noemt zich uitdrukkelijk ὁ υἱός

43. καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Vgl. LXX Ps 129,8 waar *God* degene is die het volk Israël bevrijdt van zonden (λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἁνομιῶν).

τοῦ ἀνθρώπου (9,6), nooit ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 27,40.43.54).⁴⁴

Het werkwoord βλασφημέω is het tegendeel van het heiligen van de Naam; volgens enkele schriftgeleerden ontheiligt Jezus Gods Naam.⁴⁵ De eerst innerlijke, dan uiterlijke genezing van de verlamde door Jezus is echter juist een heiliging van de Naam en een verwijzing naar God. Dat er geen sprake is van godslastering blijkt uit 9,8; hier verheerlijken de scharen niet Jezus, maar God die de macht (ἐξουσία) om zonden te vergeven aan de mensen geeft, terwijl de uiterlijke genezing van de verlamde die toch alleen controleerbaar is voor de omstanders, wel wordt waargenomen maar hier niet wordt genoemd (vergelijk 5,16). Dit laat het grote belang van vergeving van zonden zien. Zo wordt de ἐξουσία van Jezus doorgetrokken naar die van een collectivum (de mensen); er is een onderscheid tussen de menigte en de mensen en met de laatste categorie zijn waarschijnlijk de leerlingen van Jezus bedoeld (vergelijk 6,12b.14-15). Δοξάζω is een vorm van het heiligen van de Naam, hier met de connotatie dat de Naam geheiligt wordt door te vergeven. Dit betekent dat a) er een relatie bestaat tussen de beide beden in 6,9c en 6,12; b) hier een invulling wordt gegeven van het heiligen van de Naam.

De bepaling ἐπὶ τῆς γῆς (met lidwoord) in 9,6 roept het niet genoemde oppositionele en/of complementaire begrip 'in de hemel' op.⁴⁶ Zo wordt een onderscheid gecreëerd tussen de ἐξουσία om te vergeven op de aarde en die in de hemel. In 6,10 staat ἐπὶ γῆς in de context van de voorafgaande *Du-Bitten* en vormt de overgang naar de *Wir-Bitten*; in 9,6 is ἐπὶ τῆς γῆς (met lidwoord) geclusterd met ἀφιέναι ἁμαρτίας. Evenals in 6,12.14-15 gaat het werkwoord ἀφιέναι in 9,2.5.6 steeds vergezeld van een pluralis (hier: ἁμαρταί/-ας, 'zonden'). In 9,2.5 betreft het een passieve vorm, mogelijk een passivum divinum (vergelijk 6,12 waar God het subject is van ἄφεσις). In 9,6 daarentegen staat een activum met de mensenzoon als subject: Jezus vergeeft op de aarde zonden namens God. Op het einde van het boek (28,18) blijkt de ἐξουσία van Jezus aanzienlijk uitgebreider te zijn en niet beperkt tot het vergeven van zonden op aarde. De relatie met de bede om vergeving ligt voor de hand. Het woord ἁμαρταί/-ας behoort tot hetzelfde woordveld als ὀφειλήματα (6,12) en betekent (morele) 'schulden, zonden'.

44. Afgezien van 14,33; 16,16 en 27,54 wordt deze uitdrukking steeds gebezigd door tegenstanders van Jezus.

45. De betekenis van βλασφημέω is: 'de reputatie schaden, lasteren', met betrekking tot zowel mensen als God of goddelijke wezens. Aangezien dit werkwoord hier in verband staat met het vergeven van zonden, moet het lasteren van God zijn bedoeld.

46. W.D. Davies en D.C. Allison sommen een aantal mogelijkheden op in verband met de betekenis van deze bepaling: a) de mensenzoon is al verschenen; b) zelfs vóór zijn verrijzenis vergeeft Jezus zonden; c) God vergeeft in de hemel, Jezus op de aarde; d) de exclusiviteit van Jezus: hij is de enige op de aarde met het recht en de macht om zonden te vergeven: Jezus als vervanging van of groter dan de tempel. Hun voorkeur gaat uit naar de laatste mogelijkheid (W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, 93). Mogelijkheid d) strookt echter niet met 6,12b.14.15 en evenmin met de reactie van de menigte in 9,8. Voor een beknopt overzicht van de Wirkungsgeschiede van deze tekst, zie U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 2, 39-40.

In 9,5-7 is het vergeven van zonden gekoppeld aan het werkwoord 'opstaan': ἐγειρε (9,5); ἐγερθεῖς (9,6); ἐγερθεῖς (9,7). Het werkwoord ἐγείρω is hier ambigu: enerzijds heeft het de letterlijke betekenis van 'opstaan' van het bed waarop de verlamde 'geworpen' is,⁴⁷ maar tegelijkertijd komt ἐγείρω vaak voor in de betekenis van opstaan uit de doden (vergelijk 10,8; 11,5; 14,2; 16,21; 17,9.23; 20,19; 26,32; 27,52.63.64; 28,6.7). Bovendien heeft ook κλίνη een dubbele betekenis, te weten die van 'bed', maar ook van 'rustbed, baar'.⁴⁸ Op grond hiervan mogen wij stellen dat ἀμαρτία hier de connotatie heeft van 'dood', ἀφίημι daarentegen de connotatie van 'leven'. Het vergeven van zonden doet mensen als het ware uit de dood opstaan en uit 9,8 blijkt dat vergeven een vorm is van het heiligen van de Naam. Van hieruit valt een nieuw licht op de bede om vergeving in het onzevader.

De πονηρά in 9,4 betreffen de gedachte dat Jezus God zou lasteren door zich de macht aan te matigen zonden te vergeven. Daarmee maken de betreffende schriftgeleerden zich tot tegenstander van Jezus en scharen zij zich aan de zijde van ὁ πονηρός, de tegenstander van de Vader (6,13). Ook op de uiterlijke (te controleren) genezing van de verlamde reageren zij niet, een teken dat zij niet terugkomen van hun eerder ingenomen standpunt.

De menigte (9,8) daarentegen reageert wel en anders dan men zou vermoeden. Zij schenkt opmerkelijk genoeg evenmin aandacht aan de uiterlijke genezing van de verlamde, maar legt de mening van de betreffende schriftgeleerden naast zich neer dat alleen aan God de exclusieve macht toekomt om zonden te vergeven. De menigte verheerlijkt God en ὁ πονηρός delft hier het onderspit. Hier ligt een mogelijke verbinding met 6,13 waar aan de Vader gevraagd wordt om verlossing van de boze.

Mt 9,9-13

De passage over de genezing van de verlamde met als kern de vergeving van zonden (9,1-8) wordt gevolgd door de roeping van de tollenaar Matteüs (9,9). De Farizeeën verwijten Jezus dat hij met tollenaars en zondaars eet (αὐτοῦ ἀνακειμένου 9,10).

In het door Jezus in 9,13 aangehaalde citaat uit Hosea 6,6: *barmhartigheid wil Ik en geen offer* (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, vergelijk 12,7) is God het subject van θέλω. Aan dit citaat gaat de aansporing vooraf: 'Ga en leer wat het betekent ...' (uit 12,7 blijkt dat de Farizeeën het nu volgende nog niet hebben geleerd). Het citaat zelf wordt toegelicht door de uitspraak van Jezus dat hij niet gekomen is om rechtvaardigen (δικαίοι) te roepen maar zondaars (ἀμαρτωλοί, vergelijk ἰσχύοντες - κακῶς ἔχοντες in 9,12). De wil van God doen betekent hier volgens Jezus barmhartigheid betonen door zich niet af te zonderen van zondaars, maar hen tot bekering op te roepen (9,9; vergelijk 22,3².4.8.9). Zo valt er nieuw licht op de betekenis van het doen wat God wil (6,10b).

47. Volgens J. van Bruggen is de verlamming blijkens βάλλω in 9,2 het gevolg van een demonische aanval (vgl. 8,6.14), J. van Bruggen, *Matteüs*, 155.

48. Vgl. LSJ: κλίνη: couch; bier; grave-niche. W. Bauer, *Wörterbuch*, κλίνη: d. Bett, d. Bahre (als Totenbahre Pla., leg. 12 p.947B. Jos., ant. 7,40 = 2Kö 3,31. - 2Ch 16,14), kolom 887.

Het is opvallend dat het woord τελῶναι (belastinginners, tollenaars) beide keren verbonden is met ἁμαρτωλοί (zondaars; 9,10-11; eveneens 11,19).⁴⁹ Wanneer Jezus in 9,13 zegt dat hij gekomen is om zondaars te roepen verstaat hij daaronder óók de (nu niet vermelde) tollenaars gezien de eerdere roeping van Matteüs (9,9; vergelijk 26,45). Het begrip τελώνης (9,10.11) heeft vaak een negatieve bijklank, omdat de wijze waarop de belastingen werden geïnd, vele mogelijkheden bood tot overvraging en zodoende tot fraude, uitbuiting en zelfverrijking.⁵⁰ De bovengenoemde clustering van τελῶναι en ἁμαρτωλοί illustreert de beide facetten van ὀφειλέτης (schuldenaar in financieel en moreel opzicht) in de bede om vergeving. Wat ὀφειλήματα betreft, buiten 6,12 is ἀφίημι in de betekenis van ‘vergeven’ steeds geclusterd met ἁμαρτίας of παραπτώματα; daarom is het waarschijnlijk dat in 6,12 uitsluitend morele schulden zijn bedoeld.

Mt 6,9-13 in het licht van 11,25-30

Mt 11,25-30 is een gebedstekst, meer speciaal een dankgebed, waarin Jezus zijn unieke relatie tot de Vader verwoordt. De context van 11,25-30 handelt over de identiteit van Jezus. De vraag van Johannes de Doper naar diens identiteit (11,2) wordt tweemaal door Jezus beantwoord: in 11,4-6 staan zijn daden centraal, in deze tekst zijn persoon en functie.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς 11,25 ὁ πατήρ 11,26 ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου 11,27 τὸν πατέρα 11,27	τὸν υἱὸν 11,27 ὁ υἱὸς 11,27 ²
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10		οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου 11,26
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς 11,25	

Opvallend in bovenstaand schema is de volledige concentratie op de *Du-Bitten* en het volledig ontbreken van de *Wir-Bitten*, een teken van de eenduidige gerichtheid

49. In 18,17 staat τελώνης naast ὁ ἐθνικός, in 21,31-32 treft men de combinatie οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι aan.
50. LSJ, τελώνης, 1774: ‘...freq. with a sense of reproach, πάντες τελῶναι, πάντες εἰσὶν ἱεροπαγεῖς, of the Oropians, Xeno I’. Balz; Schneider: ‘Die hellenistische Lit. beurteilt den τ. sehr ungünstig. Die rabb. Lit. läßt schon für das 1. nachchristl. Jh. einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Pharisäern und Zöllnern erkennen ...; ein τ., der einer Pharisäergenossenschaft beitreten wollte, mußte seinen Beruf aufgeben und allen Übervorteilten Genugtuung leisten’ (Balz; Schneider, τελώνης. In: *EWNT*, Volume III, 836). N. Hillyer: ‘*telonai* were hated and despised as a class. Strict Jews were further offended by the fact that the tax collector was rendered unclean through continual contact with Gentiles, and because his work involved breaking the sabbath’ (N. Hillyer, τελώνιον. In: *NIDNTT*, 755-759, hier: 757).

van Jezus op de Vader. Jezus noemt God 'Vader' en 'Heer' (vocativi evenals πάτερ in 6,9b) van hemel en aarde (11,25). Deze aanspreekvorm getuigt van intimiteit en tegelijkertijd van ontzag en eerbied.⁵¹ Ook ὁ πατήρ (11,26) heeft hier de betekenis van een vocativus, maar is qua vorm een nominativus.⁵²

De Vader krijgt hier de connotatie van kennis schenken aan eenvoudigen en niet aan wijzen en verstandigen. De Vader legt kennelijk andere maatstaven aan dan in de wereld gebruikelijk is en handelt in overeenstemming daarmee. De Vader verbergt en openbaart kennis (vergelijk 10,26) en het bijzondere is dat de zoon eveneens openbaart (ἀπεκάλυψας, ἀποκαλύψαι; vergelijk 16,17; 10,26). De kennis omvat de erkenning van de unieke relatie tussen de Vader en de zoon, waarbij de laatste kennis bemiddelt over de Vader. Hij is de enige die recht van spreken heeft in deze en is daarom de legitieme interpreet van de stem van God.

Jezus looft de Vader, een vorm van het heiligen van de Naam (11,25). In 11,26 beaamt Jezus de wil van de Vader en blijkt hij opnieuw de ideale figuur te zijn die een voorbeeld stelt dat navolging verdient. In de volgende verzen doet Jezus een oproep om hem te volgen en van hem te leren (πρᾶξ, ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ: eigenschappen die ook belangrijk zijn voor de bidders van het onzevader).

Mt 6,9-13 in het licht van 12,1-8

Deze perikoop sluit aan bij 11,25-30 waar Jezus rust belooft aan allen die vermoeid en beladen zijn.⁵³ De Farizeeën spreken Jezus aan over het gedrag van zijn leerlingen; in hun ogen houden deze zich niet aan de sabbat omdat zij aren plukken en graankorrels eten. Jezus verdedigt de leerlingen waarbij hij in eerste instantie niet ingaat op het gebod van de sabbat maar herinnert aan David en zijn metgezellen die de offerbroden aten in het huis van God. Vervolgens noemt hij de tempeldienst van de priesters op de sabbat. In feite gaat het conflict over de juiste interpretatie van de Schrift en Jezus komt naar voren als de enige legitieme interpreet van het woord van God: God wil boven alles dat mensen aan elkaar barmhartigheid bewijzen.

51. Tegen F. Fenske die een connectie met het onzevader afwijst: 'Das scheint mir nicht der Fall zu sein, da er sonst, wenn ihm an einem Bezug gelegen hätte, wohl die Anredeerweiterung entsprechend umgeändert hätte' (F. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 66).

52. J.P. Louw: 'The nominative, in contradistinction to the vocative, is less exclamative, less direct, more reserved and formal because it merely states the nominative idea' (J.P. Louw, *Linguistic Theory and the Greek Case System*, in: *Acta Classica* 9 (1966) 73-88, hier: 80).

53. Vgl. het identieke begin van 11,25 en 12,1.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9		εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ 12,4 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 12,8
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9		εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις 12,4 ⁵⁴ οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀνάτιοί εἰσιν 12,5 τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε 12,6
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν 12,7	οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ 12,5 ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ 12,2* οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν 12,4*
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον 6,11	τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον 12,4	οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν 12,1* ἤρξαντο ... ἐσθίειν 12,1 ὅτε ἐπείνασεν 12,3* τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον 12,4 οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν 12,4

David en zijn metgezellen stilden hun honger in het huis van God (12,4); dat is de plaats bij uitstek van Gods aanwezigheid op aarde (vergelijk ‘onze Vader in de hemelen’, 6,9.10c). Waar God is, blijkt voedsel, brood, te zijn. Brood (pluralis), geclusterd met τῆς προθέσεως, komt hier voor in letterlijke betekenis; daar deze broden toegewijd zijn aan God, krijgen zij de connotatie ‘heilig’.

In 12,8 noemt Jezus zich de mensenzoon; hij voegt hieraan toe dat deze κύριος is van de sabbat, een krasse uitspraak gezien Dt 5,14 waar de sabbat een dag is die is toegewijd aan God, die hier ‘Heer’ wordt genoemd.⁵⁵ Dat roept de vraag op naar de identiteit van Jezus. Dat κύριος een aanspreektitel is zowel voor God als voor Jezus, wijst op een kennelijk nauwe relatie tussen beiden.

De priesters in de tempel heiligen de Naam van God door offers te brengen namens de gemeenschap. Ook op de sabbat is dit geoorloofd volgens de wet, waarin de wil van God is opgetekend. Het werkwoord βεβηλόω (ontheiligen) staat hier in verband met de cultus. Offers brengen blijkt belangrijker te zijn dan de heiliging van de sabbat; nog belangrijker echter is het doen van barmhartigheid.⁵⁶

54. L&N plaatsen ἱερεῖς (‘priester’) binnen het subdomein ‘Roles and Functions’ dat op zijn beurt behoort tot het domein ‘Religious Activities’, waartoe ook ἀγιάζω (‘heiligen’) behoort (L&N, Volume 1, 544).

55. τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου, οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον (LXX Dt 5,14).

56. Vgl. U. Luz: ‘Es geht aber nicht nur um ein Beispiel dafür, daß aus anderen Gründen das Sabbatgebot auch übertreten werden mußte, sondern Jesus fährt nun weiter mit einer Art Qal-Wachomer-

God is het subject van θέλω in het in 12,7 (parallel 9,13) opgenomen citaat uit Hosea 6,6. Gods wil wordt geëxpliciteerd als het doen van barmhartigheid, hier toegespitst op 'hongerigen laten eten'. Offers zijn bestemd voor God, terwijl barmhartigheid zich richt op mensen onderling. Toch wordt zijn Naam geheiligd door het doen van barmhartigheid. Het veroordelen van onschuldigen daarentegen is onbarmhartig, onrechtvaardig en druist in tegen de wil van God.⁵⁷

De oppositie van 'honger hebben' (12,1.3), gebrek aan voedsel, is 'eten' (12,1.4²). Evenals David vraagt Jezus (die elders 'zoon van David' wordt genoemd) de autoriteiten of de 'wijzen en verstandigen' (11,25) niet eerst om toestemming. Jezus wil niet dat zijn leerlingen honger hebben (teken van barmhartigheid); hier laat hij hen graankorrels eten, elders geeft hijzelf brood aan hen (14,13-21; 15,32-39).

Samenvattend levert deze passage voor de betekenis van het onzevader het volgende op: de Naam wordt geheiligd door offers te brengen, maar dit mag niet ten koste gaan van barmhartigheid. God wil barmhartigheid. Deze vaststelling werpt licht op de betekenis van 6,9c en 10b. De wil van Jezus is in harmonie met die van de Vader. Jezus beroept zich op de Schrift en zijn uitleg wordt gepresenteerd als de enig juiste. Kennis van de Schrift is belangrijk daar Gods wil is opgetekend in de Schrift: God wil barmhartigheid. De keuze van juist dit citaat laat zien hoeveel belang Jezus zelf (en Matteüs) hecht aan barmhartigheid. Hier betekent barmhartigheid 'hongerigen laten eten wat voor God is bestemd'. De broden (in letterlijke betekenis met de connotatie 'heilig') respectievelijk de graankorrels zijn hier geen eschatologisch voedsel, maar zij verwijzen naar God als bron en schenker van dit voedsel. Wellicht is dit relevant met het oog op de betekenis van de broodbrede in 6,11.

Schluß... Das, was größer ist als der Tempel, ist also die Barmherzigkeit, die in Jesu Auslegung des Willens Gottes das Größte geworden ist' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 2, 231). Voor een andere mogelijke interpretatie van dit vers zie D.A. Hagner: 'Although the neuter *can* refer to a person (... cf Matt 12:42), here it may refer more generally to the phenomenon of the ministry of Jesus and the disciples and the reality of the dawning kingdom altogether (*pace* Gundry, Davies-Allison). Clearly the *μείζον* has to refer to the wonderful things the Gospel has been describing to this point. This includes the presence of God in the person and work of Jesus (cf. 1:23)', D.A.Hagner, *Matthew 1-13*, 330. Het is opmerkelijk dat in de handschriften C L Δ 0233 f¹³ 1424 *pm* lat *μείζον* staat, waardoor dit vers christologisch ('Jezus is groter dan de tempel') wordt ingevuld.

57. Het vervolg van Hos 6,6 luidt: *en meer dan brandoffers, wil Ik kennis van God* (καὶ ἐπιγνώσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα), vgl. Mt 11,27; in 12,1-8 hecht Jezus groot belang aan kennis van de Schrift (12,3.5.7).

Mt 6,9-13 in het licht van 12,22-50

De genezing van een bezetene die blind en stom was, en de reactie van de menigte en de Farizeeën op deze gebeurtenis (12,22-23) vormen de aanleiding tot een twistgesprek tussen de Farizeeën en schriftgeleerden en Jezus (12,24-37; 12,38-45). Het gaat om de vraag naar de identiteit van Jezus: werkt de duivel (Beëlzebul) in hem of Gods Geest? Aan het slot van dit hoofdstuk maakt Jezus aan de menigte duidelijk wie zijn werkelijke 'familie' is (12,46-50).

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς 12,50	ὁ υἱὸς Δαυὶδ 12,23 οἱ υἱοὶ ὑμῶν 12,27 ἐν πνεύματι θεοῦ 12,28 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 12,32.40 ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί αὐτοῦ 12,46 ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου 12,47 ἡ μήτηρ μου καὶ ... οἱ ἀδελφοί μου 12,48.49 μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ 12,50 εἶπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκ ἀφεθήσεται 12,32
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9	εἶπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου 12,32	ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία 12,31*
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 6,10	πᾶσα βασιλεία 12,25 ἡ βασιλεία αὐτοῦ 12,26 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ 12,28	[βασίλισσα νότου 12,42]
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν 12,38 τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου 12,50	
ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	[ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς 12,40] [ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς 12,42]	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον 6,11	[ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως 12,36] [τρεῖς ἡμέρας 12,40 ²]	

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται 12,31 ἢ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται 12,31 λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται 12,32 κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκ ἀφεθήσεται 12,32	πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται 12,31
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	πονηροὶ 12,34 ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος 12,35 ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ 12,35 πονηρά 12,35 γενεὰ πονηρά 12,39 πνεύματα πονηρότερα 12,45 γενεᾶ ... πονηρᾶ 12,45	δαιμονιζόμενος 12,22 τὰ δαιμόνια 12,24.27.28 ἐν τῷ Βεελζεβοῦλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων 12,24 ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν 12,26 ἐν Βεελζεβοῦλ 12,27 ἀγαθὰ 12,34.35* ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος 12,35* ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ 12,35* τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα 12,43

In 12,23 vraagt de menigte zich af of Jezus soms ὁ υἱὸς Δαυὶδ is, een messiaanse titel die het beeld van de messias als koning van Israël oproept. Jezus zelf noemt zich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (12,40). De betekenis van οἱ υἱοὶ ὑμῶν (12,27) is hier figuurlijk en slaat op de leerlingen van de Farizeeën die demonen uitdrijven; dit levert geen relevante informatie op voor de betekenis van 6,9b.

De onderlinge verbondenheid van 6,9b en 6,10b blijkt uit 12,46-50: wie leerling is van Jezus en de wil van de Vader doet, behoort tot zijn ware 'familie'. Het is opmerkelijk dat in de opsomming van de (biologische) familie van Jezus – moeder en broers – de vader ontbreekt. In 12,46-48 heeft ἀδελφοί de letterlijke betekenis van broers, naaste verwanten, vervolgens krijgt dit woord in 12,49-50 de metaforische betekenis van 'leerlingen van Jezus die de wil van God doen'. Deze betekenis van ἀδελφοί is van belang voor de onderlinge relatie van de bidders van het onzevader die samen een gemeenschap vormen (vergelijk 25,40).

Mt 12,31-32 is parallel opgebouwd en spreekt over vergeven en niet vergeven. Een zonde is onvergeeflijk wanneer deze tegen de heilige Geest is begaan. 'Heilig' geeft aan dat de Geest van God bedoeld is (vergelijk 12,28 ἐν πνεύματι θεοῦ). De vraag is of de aantijging van de Farizeeën tegen Jezus behoort tot de zonden die

worden vergeven of niet. Uit 12,28 – *Maar als Ik met de hulp van de Geest van God de demonen uitdrijf, dan is kennelijk het koninkrijk van God onder u gekomen* – blijkt dat de Farizeeën gezondigd hebben tegen de Geest van God. Dit betekent dat het niet erkennen van de kracht in Jezus, van Gods Geest die in hem werkt, een onvergeeflijke zonde is. Hier wordt de Naam ontheiligd. Tevens wordt zo duidelijk dat er een verband is tussen 6,9c en 6,12.

In 12,25 doet Jezus de algemene uitspraak dat elk in zich verdeeld koninkrijk ten dode is opgeschreven. Dat geldt ook voor het koninkrijk van satan (12,26), dat in oppositie staat tot het koninkrijk van God (12,28). Dit werpt licht op 6,10a: onverdeeldheid is een kenmerk van het koninkrijk van God en dat koninkrijk is daar aanwezig (ἐφθασεν) waar Gods Geest werkzaam is: in Jezus' exorcistische activiteiten.⁵⁸

Het begrip vergeving (6,12) is blijkens 12,31-32 complex: niet iedere zonde en lastering worden vergeven, in ieder geval niet de lastering van of het spreken tegen de (heilige) Geest.

Volgens 12,38 willen enkele schriftgeleerden en Farizeeën van Jezus een teken zien, hoewel hij kort daarvoor een bezetene heeft genezen die tevens blind en stom was. Bovendien zijn de Farizeeën verklaard tegenstander van Jezus zoals blijkt uit hun reactie in 12,24. Hun wil is volgens Jezus niet in overeenstemming met de wil van de Vader; daarmee plaatsen zij zich aan de zijde van ὁ πονηρός. Opnieuw kan worden vastgesteld dat een tegenstander van Jezus tevens een tegenstander van de Vader is en als gevolg daarvan een medestander van ὁ πονηρός. Uit 12,50 blijkt dat Jezus volkomen gericht is op het doen van de wil van de Vader. De wil van de Vader heeft hier de connotatie van geloven in de weg die Jezus wijst.

Jezus trekt in deze passage fel van leer tegen de Farizeeën. Hij noemt hen 'adderengebroad' en 'slecht' (πονηροί) en hij plaatst hen zo aan de kant van ὁ πονηρός (12,34. 35.39.45). In 12,39 worden de Farizeeën bestempeld als een γενεὰ πονηρά καὶ μοιχαλὶς, waarbij de laatste term ('overspelig') het tweeslachtige en dubbele benadrukt dat zo kenmerkend is voor ὁ πονηρός. Daarnaast krijgt ὁ πονηρός hier de connotatie van het niet willen geloven in Jezus.

Met de πνεύματα πονηρότερα (12,45) zijn demonen bedoeld. Er heerst een bepaalde rangorde onder de demonen: Beëlzebul als heerser van de demonen is de opponent van de Geest van God (12,24). Volgens de Farizeeën staat Jezus aan de kant van Beëlzebul (12,24), maar uit de discussie blijkt dat Jezus sterker is dan de demonen en aan de kant van God staat. Satan is een woord dat in Mt alleen door Jezus wordt gebruikt en 'tegenstander van God' betekent (12,26). De onreine geest in 12,43 vormt het tegendeel van de heilige Geest (12,32).

Uit deze passage blijkt dat πονηρός veel facetten heeft en een veelkleurig begrip is; deze veelkleurigheid is van belang voor de duiding van πονηρός in 6,13.

58. Enzo B. Chilton: 'Jesus saw the removal of unclean spirits in response to his activity as a clear indication that God's kingdom had arrived or come (*phthano* in Greek, *meta* in Aramaic) on those who witnessed his activity' (B. Chilton, *Pure Kingdom*, 67).

Mt 6,9-13 in het licht van de Parabelrede (met nadruk op 13,19.24-30.31.33.36-43.44.45.47.49-50)

De Parabelrede opent met de gelijkenis van de zaaier en de uitleg daarvan (13,3-9. 18-23). Die uitleg laat zien dat de gelijkenis betrekking heeft op het horen van het woord van het koninkrijk en vervolgens op het al dan niet begrijpen ervan. Wanneer de toehoorder het woord niet verstaat, komt ó πονηρός en rooft het goede zaad dat in zijn hart is gezaaid (13,19). Hij is tegenstander van het koninkrijk van God en van Jezus, die de boodschap van het koninkrijk verkondigt. Wie het woord begrijpt, het in praktijk brengt en daardoor vrucht draagt, verweert zich met succes tegen ó πονηρός (13,23).

Vanaf 13,24 vertelt Jezus een aantal gelijkenissen als illustratie van het koninkrijk der hemelen. De gelijkenis in 13,24-30 over het onkruid tussen de tarwe wordt uitgelegd in 13,36-43. Die uitleg is alleen voor de leerlingen bestemd, die in tegenstelling tot de menigte de geheimen van het koninkrijk der hemelen kunnen verstaan (13,11). Daarom stuurt Jezus de menigte weg en gaat naar huis (vergelijk 13,1); bij de uitleg van de gelijkenis van de zaaier in 13,10-23 wordt de menigte niet weggestuurd.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν 13,43	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 13,37.41 οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας 13,38 οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ 13,38
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 6,10	τὸν λόγον τῆς βασιλείας 13,19 ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν 13,24.31.33.44.45.47 οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας 13,38 ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ 13,41 οἱ δίκαιοι ... ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν 13,43	
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά; 13,28	πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν 13,41 * ⁵⁹
ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10		ὁ δὲ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος 13,38
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	[ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμρότερα 13,30] [ἀφείς τοὺς ὄχλους 13,36]	
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	ὁ πονηρός 13,19 οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ 13,38 ἀπορριποῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων 13,49	ὁ ἐχθρός 13,25.39 ἐχθρὸς ἄνθρωπος 13,28 ὁ διάβολος 13,39

59. Volgens L&N behoort het woord σκάνδαλον tot hetzelfde woordveld (subdomein 'Sin, Wrongdoing, Guilt') als onder andere ὀφείλημα, ὀφειλέτης, πειρασμός en πονηρός (L&N, 773-777).

De relatie van de bidders tot God in 6,9 stemt overeen met die van de rechtvaardigen (δίκαιοι) tot God in 13,43.⁶⁰ In beide gevallen wordt God beschouwd als Vader (ἡμῶν respectievelijk αὐτῶν).

In de Parabelrede komt naast het koninkrijk van de Vader (13,24.38.43) ook dat van de mensenzoon voor (13,38.41). Tot het koninkrijk van de Vader in de hemelen hebben alleen rechtvaardigen toegang (13,43). Het koninkrijk van de mensenzoon is in de wereld en wordt niet alleen door de zonen van het koninkrijk 'bewoond', maar ook door de zonen van ὁ πονηρός. Pas bij de voleinding van de tijd vindt het oordeel plaats en treedt de mensenzoon als rechter op (13,40-42; vergelijk 25,31). Dan vergaat het de zonen van ὁ πονηρός slecht, want zij komen in de vuuroven terecht (13,42.50). De zonen van het koninkrijk behoren zowel tot het koninkrijk van de Vader als tot dat van Jezus (13,38).

De eigenaar van het goede zaad wil niet dat de knechten het goede zaad van het onkruid scheiden (13,28). Het is niet aan de mensen om te oordelen. De zonen van het koninkrijk zijn het goede zaad, gezaaid door de mensenzoon. Leerlingen van Jezus zijn daarom zonen van het koninkrijk zolang zij hem inderdaad volgen en geen eigen weg inslaan (in tegenstelling tot Petrus in 16,23).

Evenals de Vader heeft ὁ πονηρός 'zonen' ('onkruid' 13,38), maar hij wordt nooit 'vader' genoemd. Zonen van ὁ πονηρός zijn degenen die zich niet houden aan het woord en de wil van God (ποιέω τὴν ἀνομίαν 13,41; vergelijk 7,21). Hun lot is de vuuroven (13,42.50). In tegenstelling tot 24,31 gaat hier alle aandacht uit naar de vernietiging van alles dat de komst van het koninkrijk der hemelen verhindert. Een dergelijk vooruitzicht versterkt nog de intensiteit van de bede in 6,13.

De akker (13,24.27.36) wordt in 13,38 uitgelegd als ὁ κόσμος, de wereld. Het is een begrip met universele betekenis en beperkt zich niet tot Israël. Het machtsbereik van de mensenzoon strekt zich uit over de gehele wereld waar zowel de zonen van het koninkrijk als die van ὁ πονηρός wonen. Ten overstaan van hem zal uiteindelijk elk mens moeten verantwoorden of hij al dan niet vrucht (ethisch appèl!) heeft gedragen (vergelijk 28,18).⁶¹

De vijand blijkt ὁ διάβολος te zijn, een term die tot het woordveld van πονηρός behoort. Een gunstige gelegenheid voor de activiteiten van de vijand is de tijd dat de mensen 'slapen' (καθεύδω 13,25; vergelijk 26,36-46, waar slapen het tegendeel is

60. Vgl. 17,2 waar Jezus (evenals de δίκαιοι in 13,43) straalt als de zon ... (ἐλαμψεν ... ὡς ὁ ἥλιος). Al bij de bespreking van het begin van de Bergrede (5,10-11) werd vastgesteld dat gerechtigheid (δικαιοσύνη) en Jezus nauw met elkaar in verband staan; hier wordt de relatie tussen Jezus en de δίκαιοι bevestigd.

61. Deze tekst is in de loop der tijden vooral ecclesiologisch uitgelegd (de kerk als *corpus (per)mixtum*); hij werd echter ook toegepast op de afzonderlijke mens en op de wereld. Voor een overzicht van de Wirkungsgeschiede van deze tekst, zie U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 2, 343-348. Hoewel er over de toepasbaarheid van het begrip *corpus (per)mixtum* op de gemeente van Matteüs consensus bestaat, heeft P. Luomanen de ondeugdelijkheid aangetoond van deze consensus. Hoogstens is dit begrip volgens Luomanen geschikt als typering van de 'world subjected to the rule of the Son of Man as *corpus mixtum* where Matthew's community has to live together with the hostile outsiders until the last judgment. However, in this sense the term would have hardly any resemblance to its established ecclesiological usage or to the way it is usually applied in Matthean studies' (P. Luomanen, *Corpus Mixtum – An Appropriate Description of Matthew's Community?*, in: *JBL* 117 (1998) 469-480, hier: 480).

van waken en bidden).⁶² Zijn consorten – degenen die anderen ten val brengen en wetteloosheid bedrijven – zijn de zonen van ὁ πονηρός. Het begrip πονηρός heeft hier de connotatie van anderen ten val brengen en tegen de wil van God handelen. Dit is van belang voor de betekenis van πονηρός in 6,13 waar hij de tegenstander van God is.

In dit verband is ὁ διάβολος de tegenstander van de mensenzoon. Al eerder werd vastgesteld dat wie tegenstander van Jezus is, tevens tegenstander van God is.

De wens van de eigenaar (mensenzoon) om het goede zaad op te laten groeien tezamen met het onkruid komt voort uit zijn bekommernis om het zaad en stemt overeen met de handelwijze van de Vader, die zijn zoon laat opgaan over slechten en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen (5,45). Daarvoor verdraagt de eigenaar zelfs de tegenstand van de vijand/de duivel.

Mt 13,40-42 laat er geen twijfel over bestaan dat het koninkrijk van God zal overwinnen ondanks de invloed van ὁ διάβολος respectievelijk ὁ πονηρός hetgeen een bevestiging is van de eerdere vaststelling dat de Vader groter en machtiger is dan ὁ πονηρός.

Mt 6,9-13 in het licht van 14,13-21

Mt 14,13 sluit aan bij 14,1-2 waar de faam van Jezus ook Herodes ter ore komt.⁶³ Herodes is van mening dat Jezus dezelfde moet zijn als de op zijn bevel onthoofde Johannes de Doper (vergelijk 16,14). De tussenliggende verzen beschrijven de lotgevallen van Johannes de Doper.

Als Jezus de mensen ziet, krijgt hij mededogen met hen en geneest hun zieken.⁶⁴ Bij het vallen van de avond spijzigt hij zo'n 5000 man. Hij stuurt mensen pas weg als zij genezen respectievelijk gevoed zijn en hij verwacht dat ook van zijn leerlingen.

62. Tegen W.D. Davies en D.C. Allison: 'Against most patristic interpreters ... the men's sleep ... should not be given paraenitic significance ... but simply means, 'while people were sleeping'; in effect, 'while it was night' ... the notice serves to underline the sinister character of the enemy: he belongs to the darkness instead to the light' (W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume II, 412). Toch hoeft het één het ander niet uit te sluiten, zeker gezien het belang in Mt van het begrippenpaar καθεύδω en (het hier niet genoemde) γρηγορέω.

63. Mt 14,13 ἀκούσας ... ἀκούσαντες; 14,1 ἤκουσεν ... τὴν ἀκοήν.

64. Vgl. 9,36; 15,32; 18,27; vgl. 12,1-8.

Zinsneden uit 6,9-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς 6,9		ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν 14,19 ⁶⁵
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν 14,19	χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων 14,21
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον 6,11	δοτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν 14,16 οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας 14,17 λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας 14,19 κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους 14,19	ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα 14,15 δοτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν 14,16 ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου 14,19 καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν 14,20 τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων 14,20 οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες 14,21

De eenduidige gerichtheid van Jezus op de Vader blijkt hier uit het omhoog kijken naar de hemel (singularis zoals in 6,10c) en het uitspreken van de zegenbede. Die gerichtheid op de Vader stelt hem in staat brood (pluralis) in overvloed te geven.

In 6,11 vragen de bidders de Vader om brood (δὸς imperativus); in 14,16 roept Jezus de leerlingen op om de menigte te eten te geven (δοτε eveneens imperativus, hier pluralis) en de menigte niet weg te sturen om ze zelf voedsel (βρώματα) te laten kopen. De leerlingen hebben slechts vijf (materiële) broden en twee vissen. Dit weinige dat uiteindelijk ruimschoots voldoende zal blijken te zijn, neemt (λαβὼν) Jezus en hij spreekt de zegenbede uit. Na het breken van de broden, geeft (ἔδωκεν) hij ze aan de leerlingen die ze op hun beurt aan de mensen geven. Het verbum ontbreekt hier weliswaar, maar uit de context is dit duidelijk. Tegelijkertijd versterkt juist het ontbreken van het verbum hier het gegeven dat Jezus, en uiteindelijk God, de gever van brood is. Jezus geeft brood zoals de Vader brood geeft (6,11). Zo fungeert Jezus als tussenpersoon tussen de Vader en de leerlingen, terwijl de leerlingen als zodanig fungeren tussen Jezus en de scharen. Jezus voorziet hier in de fysieke behoefte van de menigte. Tegelijkertijd krijgen de vijf broden hier de connotatie van brood in overvloed dat verzadigt en komt van de Vader, brood ook dat in de ogen van Jezus noodzakelijke leeftocht is voor onderweg.

De passieve vorm van het werkwoord ἀνακλίνω (14,19) wordt in 8,11 gebruikt voor het aanliggen aan een (eschatologische) feestmaaltijd en heeft evenals χορτάζω

65. Het werkwoord εὐλογέω is hier opgenomen omdat het behoort tot het (zeer uitgebreide) domein 'Communication' al behoort het niet tot het subdomein 'Pray' zoals προσεύχομαι (L&N, Volume I, 388-445).

(‘verzadigen’, vergelijk 5,6) hier naast een presentische ook een eschatologische betekenis. Zo geeft de spijziging al een voorproef van de maaltijd in het koninkrijk der hemelen.

In 14,13-21 gaat de opdracht aan de leerlingen om anderen brood te geven gepaard met aanschouwelijk onderricht. Jezus laat zien hoe die opdracht gerealiseerd kan worden: door erop te vertrouwen dat het weinige met de hulp van de Vader ruimschoots voldoende zal zijn.

Deze tekst is als het ware een verhalende uitleg van de uiterst compacte broodbede. Hij laat tevens zien dat bidders van het onzevader de opdracht hebben brood uit te delen naar het door Jezus gegeven voorbeeld.

Mt 6,9-13 in het licht van 15,1-20

De passage in 15,1-20 is een twistgesprek tussen Jezus en Farizeeën en schriftgeleerden uit Jeruzalem. Aanleiding daartoe is de vraag waarom de leerlingen van Jezus zich niet houden aan de rituele handwassing voor het eten (15,1-2). Het achterliggende discussiepunt is de kwestie van het gewicht van de mondelinge traditie op dit specifieke punt tegenover de schriftelijke Tora. In zijn antwoord richt Jezus zich eerst tot de Farizeeën en schriftgeleerden (15,3-9), dan tot de menigte (15,10-11) en vervolgens tot zijn leerlingen (15,12-20).

Het is opvallend dat Jezus niet rechtstreeks ingaat op de aan hem gestelde vraag maar antwoordt met de tegenvraag: *Waarom overtreedt zelfs u het gebod van God door uw traditie?* (15,3) Juist het spreken over ‘uw’ traditie maakt duidelijk dat Jezus niet de gehele mondelinge traditie hekelt. Het voorbeeld dat Jezus vervolgens geeft over het eren van vader en moeder (15,4-5) heeft niets te maken met reinheid of onreinheid. Wel maakt het duidelijk dat er soms spanningen kunnen bestaan tussen traditie en Schrift.⁶⁶ In het gesprek met de menigte en de leerlingen komen de inhoudelijke kanten van de gestelde vraag aan de orde. Uit de conclusie in 15,20 blijkt dat een mens niet onrein wordt door met ongewassen handen te eten.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα 15,4 ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα 15,4 ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ 15,5 οὐ μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ 15,6 ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος 15,13	παραβαίνετε τὴν ἐνθολὴν τοῦ θεοῦ 15,3 ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν 15,4 τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα 15,4 ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα 15,4 ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ 15,5 ἠχυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ 15,6

66. Zie W. Weren, *Matteüs*, 141-143.

ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9		βλασφημίαι 15,19*
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10		παραβαίνετε τὴν ἐνθολὴν τοῦ θεοῦ 15,3 ἠχυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ 15,6* ἐντάλματα ἀνθρώπων 15,9*
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον 6,11	ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν 15,2	
καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	[ἄφετε αὐτούς 15,14]	
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	διαλογισμοὶ πονηροί 15,19	ἐσκανδαλισθησαν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι 15,19

De kwalificatie van de Vader als ὁ οὐράνιος in 15,13 accentueert het onderscheid met aardse vaders (15,4.5.6). Hier blijkt tevens de bijzondere verhouding van Jezus tot zijn Vader (vergelijk de in 15,3.4.6 gebruikte term θεός die veel afstandelijker is dan πατήρ). Alleen de Vader 'plant' de goede 'aanplant'.⁶⁷ De aanplant van de Vader zijn de kinderen van het koninkrijk. Uit 15,13 blijkt dat elke aanplant die niet van de Vader is, zal worden uitgetrokken; 'uittrekken' betekent hier 'geen toegang hebben tot het koninkrijk'.

Het gebod van God staat in deze passage tegenover de geboden van de mensen (15,3.9). Jezus veroordeelt scherp de traditie dat men zijn bezit kon toewijden aan de tempel waardoor de plicht om te voorzien in het levensonderhoud van de ouders in gevaar kon komen (15,3-4.6). Het is Gods gebod dat vader en moeder worden geëerd.

In 15,2 gaat het om materieel brood (singularis).

Al eerder hebben wij vastgesteld dat βλασφημίαι (15,19) het tegendeel is van het heiligen van de Naam. Slechte gedachten (διαλογισμοὶ πονηροί) komen uit het hart en staan in verband met πονηρός (15,19). Zij zijn gevaarlijk omdat zij aan de oorsprong staan van de overtreding van de geboden en gekant zijn tegen God. Ter illustratie dienen zes voorbeelden die alle in verband staan met ὁ πονηρός (moord, overspel, ontucht, diefstal, valse getuigenissen en laster). Deze tekst laat verschillende

67. Vergelijk de mensenzoon die de zaaier van het goede zaad is en de duivel die infiltreert en onkruid zaait in 13,37.39.

facetten van ὁ πονηρός zien en ontvouwt zo de inhoudelijke betekenis van ὁ πονηρός in 6,13b.

Mt 6,9-13 in het licht van 15,21-28.29-31 en 15,32-39

Na zijn twistgesprek met Farizeeën en schriftgeleerden wijkt Jezus uit naar het gebied van Tyrus en Sidon. De ontmoeting met de Kananese vrouw (15,21-28) speelt zich af buiten Israël, waarbij 'Kananese' associaties oproept met niet-joden en vijanden van Israël. In 15,29 verandert de locatie: het vervolg van deze perikoop speelt zich af op de berg bij het meer van Galilea (vergelijk 5,1).

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9		υἱὸς Δαυὶδ 15,22 ἡ θυγάτηρ μου 15,22.28 λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων 15,26
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9		ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραὴλ 15,31
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	[ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν 15,35]	
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	γενηθήτω σοι ὡς θέλεις 15,28 ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήσθεις οὐ θέλω 15,32	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον 6,11	λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων 15,26 πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι 15,33 πόσους ἄρτους ἔχετε 15,34 ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας ... ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς 15,36	τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψυχίων ... 15,27 ἡμέραι τρεῖς ... οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν 15,32 ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήσθεις οὐ θέλω 15,32* χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον 15,33 ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν 15,37 οἱ δὲ ἐσθίοντες ... 15,38
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13		ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται 15,22

Een Kananese vrouw spreekt Jezus aan als 'heer, zoon van David' (vergelijk 9,27; 12,23). In de mond van een niet-joodse vrouw duidt deze aanspreekvorm wellicht op de bijzondere positie van Israël. 'Zoon van David' roept associaties op met het koningschap over Israël. Hier staat deze titel in connectie met de vraag om genezing van de dochter van de Kananese vrouw en krijgt hij naast de connotatie van het koningschap die van medelijden en barmhartigheid (ἐλέησόν με 15,22, vergelijk 18,27.33).⁶⁸

In het daarop volgende gesprek spreekt Jezus over het brood van de *kinderen*, waarmee hij de kinderen van de Vader (van het koninkrijk) bedoelt, het volk Israël; uit 15,24 blijkt dat hij (op dat moment) zijn zending uitdrukkelijk tot Israël beperkt ziet. De vrouw spreekt als moeder over haar zieke dochter, Jezus als een vader over de kinderen van Israël. Het subject van θέλεις in 15,28 is de Kananese vrouw: Jezus handelt zoals zij het wil: zij vraagt om medelijden en barmhartigheid. Haar dochter wordt dan ook genezen.

De formulering van 15,28 γενηθήτω σοι ὡς θέλεις vertoont opvallende overeenkomsten met de bede in 6,10b. Het opmerkelijke is nu echter dat Jezus die steeds zo geënt is op de wil van de Vader, hier de wil van de vrouw doet.

In 15,26 heeft 'brood' (evenals in 6,11 accusativus singularis, maar hier geclusterd met λαμβάνω) geen letterlijke betekenis; het heeft de connotatie van het heilbrengende optreden van Jezus, zijn messiaanse zending. Dit geldt eveneens voor de kruimels in 15,27. Het door Jezus gegeven 'brood' heeft blijkbaar zoveel kracht dat zelfs kruimels ervan genezing kunnen bewerken.

De dochter van de vrouw is in de macht van demonen (κακῶς δαιμονίζεται: behoort tot hetzelfde woordveld als ὁ πονηρός). Jezus beantwoordt niet onmiddellijk de vraag om barmhartigheid. Zijn leerlingen raden hem aan de vrouw weg te sturen (ἀπόλυσον; vergelijk 15,32.39).⁶⁹ In deze passage ligt de uiteindelijke nadruk niet op de genezing van de dochter, maar op het vertrouwen van de niet-joodse moeder. Zo kan vertrouwen in Jezus indirect genezing bewerkstelligen.

Het handelen van Jezus, zijn genezende kracht, brengt de mensen ertoe dat zij de God van Israël verheerlijken (15,31, vergelijk 5,16; 9,8). De goede werken van Jezus verwijzen door naar God. Het gebruikte ἐδόξασαν is een vorm van het heiligen van de Naam, hier met de connotatie van ontzag en dankbaarheid.

In 15,32-33 hebben de termen eten, gebrek aan eten, verzadigen steeds een letterlijke betekenis. Jezus heeft medelijden met de mensen (σπλαγχνίζομαι) die al drie dagen

68. K. Paffenroth komt tot de volgende conclusie: 'Matthew embraces the title, then expands its implications to include the compassionate power shown in Jesus' healings. It is not that Matthew shows Jesus to be more than the Son of David, but instead that Matthew shows Jesus to be the Son of David who is more than David. Matthew depicts Jesus as the Christ, the uniquely anointed Son of David, who is uniquely capable of healing. David was the anointed king, but was not a healer: Jesus Christ, the Son of David, is now final, climactic example of both' (K. Paffenroth, *Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew*, 554).

69. Een mogelijke vertaling van ἀπόλυσον is ook 'bevrijd haar' (vgl. 18,27). Deze vertaling zou passen bij het antwoord van Jezus in 15,24, maar heeft niet mijn voorkeur gezien het voorkomen van deze term in de betekenis 'wegsturen' in 14,15 (eveneens in de mond van de leerlingen) en 15,32.39.

zonder voedsel bij hem zijn. Hij wil hen niet wegsturen zonder hun eten te hebben gegeven. De wil van Jezus krijgt hier de connotatie van medelijden hebben en voedsel geven en stemt overeen met de wil van de Vader.

In 15,33 vragen de leerlingen zich af waar zij zoveel broden (letterlijke betekenis, pluralis) vandaan kunnen halen. Die letterlijke betekenis klinkt nog door in 15,34.36; vervolgens laat Jezus hun zien hoe deze mensen met het weinige dat er is, gevoed kunnen worden. Hij neemt de zeven broden en de vissen en spreekt het dankgebed uit. Nadat hij ze in stukken heeft gebroken geeft hij ze aan de leerlingen die ze op hun beurt aan de mensen geven (het verbum ontbreekt hier, evenals in 14,19). Zo fungeert Jezus als tussenpersoon tussen de Vader en de leerlingen, de leerlingen tussen Jezus en de scharen. Jezus voorziet hier in de fysieke behoefte van de menigte. Tegelijkertijd krijgen de zeven broden (en de vissen) naast de letterlijke betekenis de connotatie van brood in overvloed dat verzadigt en komt van de Vader, brood ook dat in de ogen van Jezus noodzakelijke leeftocht is voor onderweg.

Ook deze passage kan beschouwd worden als een verhalende uitleg van de compacte broodbede in het onzevader (vergelijk 14,13-21). In 6,11 vragen de bidders de Vader om aan hen brood te geven, in 15,36 blijkt een kleine hoeveelheid brood (en vissen) ruimschoots voldoende te zijn: Jezus geeft het brood aan de leerlingen, zij op hun beurt aan de mensen. Voor de bidders van het onzevader betekent dit dat zij erop kunnen vertrouwen dat het hun door de Vader geschonken brood ruimschoots voldoende is om uit te delen.

Mt 6,9-13 in het licht van 16,1-12

Deze passage begint met de vraag van de Farizeeën en Sadduceeën om een teken uit de hemel (16,1-4); aansluitend waarschuwt Jezus tegen de zuurdesem van de Farizeeën en Sadduceeën (16,5-12). De twee scènes spelen zich af op verschillende locaties (Jezus gaat weg in 16,4c) en met verschillende personages (de komst van de leerlingen naar de overkant in 16,5). Als verbindende elementen fungeren echter 'de Farizeeën en Sadduceeën' (16,1.6.11.12) en het thema '(niet-)weten/begrijpen' (16,3.9.11.12). Mt 16,9-10 wijst terug naar de spijzigingsverhalen in 14,13-21 en 15,32-39.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 16,1 πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός 16,2 πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός 16,3 τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ 16,3	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦν ἡμῖν σήμερον 6,11	[σήμερον χειμῶν 16,3] ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν 16,5 ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν 16,7 ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε 16,8 τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων 16,9 τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων 16,10 οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν 16,11 ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων 16,12	προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων 16,6.11 ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων 16,12
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν 6,13	οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν 16,1	
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς 16,4	

De Farizeeën en Sadduceeën willen dat Jezus hun als legitimatie een teken uit 'de hemel' geeft (16,1; vergelijk 12,38; 4,1-11), hier gebruikt als tegenpool van de aarde. In het antwoord van Jezus komt 'hemel' nog driemaal voor, steeds in de betekenis van (de zichtbare buitenkant van) het firmament, uitspansel, of de lucht. De hier aangehaalde plaatsen dragen niet veel bij aan een verheldering van 6,10c.

In 16,5-12 komt ἄρτος zevenmaal voor, steeds in de pluralis en zonder possessivum en adjectivum; in 16,5.7 is dit woord verbonden met het werkwoord λαμβάνω, in 16,8 met ἔχω. In alle gevallen gaat het om materieel brood, in 16,9-10 gaat het daarnaast om 'brood' (in overvloed).

De Farizeeën en Sadduceeën trekken de identiteit van Jezus in twijfel en stellen hem op de proef. Op de keper beschouwd handelen zij hier zoals de duivel in 4,1-11, die inspelend op het goddelijk zoonschap van Jezus ook tekenen verlangt. 'Beproeven' is hier: Jezus van de door hem gekozen weg respectievelijk van zijn interpretatie van het woord van God proberen af te brengen. Zo scharen zij zich aan de zijde van ὁ πονηρός, de tegenstander van God. Jezus spreekt hen dan ook aan als γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς (16,4; in 12,39 treft men dezelfde combinatie aan, eveneens in verband met de vraag om een teken). Het woord μοιχαλὶς benadrukt de dubbelheid en tweeslachtigheid die ook karakteristiek zijn voor πονηρός. De bedoeling van

Matteüs is kennelijk dat ieder die niet gelooft dat Jezus de zoon van God is, aan de kant van ὁ πονηρός staat.

De leerlingen schenken geen aandacht aan de door Jezus genoemde zuurdesem (ζύμη), maar spreken over broden. Jezus haakt in op hun gesprek totdat hij in 16,11 zijn waarschuwing uit 16,6 herhaalt (inclusio). Jezus heeft broden gegeven, de Farizeeën en Sadduceeën zuurdesem. Hoewel de leerlingen ζύμη eerst in letterlijke betekenis opvatten, begrijpen zij uiteindelijk dat Jezus hiermee het onderricht van de Farizeeën en Sadduceeën aanduidt.

Ζύμη (zuurdesem) behoort tot het woordveld van brood en komt hier op twee verschillende niveaus (letterlijk en niet-letterlijk) voor. Brood is een eindproduct, terwijl (een kleine hoeveelheid) ζύμη tijdens het proces van het broodbakken aan het meel wordt toegevoegd, in het meel opgaat en dit geheel doortrekt. Het gebruik van ζύμη in deze passage staat in scherp contrast met dat in 13,33, waar ζύμη een uitgesproken positieve connotatie heeft als illustratie van de uitbreiding van het koninkrijk der hemelen. Hier heeft ζύμη echter zonder meer een negatieve connotatie als illustratie van het gevaar dat het onderricht van Farizeeën en Sadduceeën behelst (ondanks hun zeer uiteenlopende denkbeelden worden zij hier over één kam geschooren). De leerlingen moeten zich uitsluitend op het door Jezus gegeven onderricht oriënteren. Alleen hij is hun διδάσκαλος (leermeester). De negatieve connotatie van ζύμη wijst op een verscherping van het conflict.

Mt 18,10-14

Deze passage moet gezien worden binnen de context van het juiste onderlinge gedrag in de gemeenschap. Om duidelijk te maken hoe belangrijk de 'kleinen' (μικροί) in de ogen van God zijn, spreekt Jezus over hun engelen in de hemelen (ἐν οὐρανοῖς) die voortdurend het gelaat van 'mijn Vader in de hemelen' zien (de relatie van Jezus tot God is anders dan die van de leerlingen).⁷⁰ Vervolgens vertelt hij de parabel van het verloren schaap met als conclusie: daarom is het niet de wil (θέλημα) van 'jullie Vader in de hemelen' (ἐμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) dat één van deze kleinen verloren gaat' (18,14).⁷¹ Volgens 18,6 bedoelt Jezus met 'de kleinen' degenen die op hem vertrouwen; het betreft hier een bepaalde groep leerlingen van Jezus die te lijden heeft binnen de eigen kring en daardoor uit de boot dreigt te vallen.⁷²

Deze passage werpt licht op de bede in 6,10b: het is de wil van de Vader dat ieder er verantwoordelijkheid en zorg voor draagt dat niemand binnen de gemeenschap rond Jezus verloren gaat.

70 In tegenstelling tot 6,9b komt ἐν οὐρανοῖς hier steeds zonder lidwoord voor, hetgeen echter geen verschil in betekenis tot gevolg heeft.

71 Waarschijnlijk onder invloed van 18,10 (vgl. 18,35) leest een aantal handschriften (B N Γ Θ 078. 0281 f¹³ 33. 579. 700. 892. 1241. 1424 pm sy^{s,h} co; Or) τοῦ πατρὸς μου in plaats van ὑμῶν (D* ημῶν).

72 Zie: W. Weren, Children in Matthew: A Semantic Study, in: *Concilium* 32 (1996) 53-63.

Mt 6,9-13 in het licht van 18,15-35

De gedragsregels bij wangedrag van een broeder (18,15-20) zijn ingebed tussen de parabel over het verloren schaap (18,10-14) en die over de onbarmhartige dienaar (18,21-35). Daardoor staan zij in het licht van zorg en barmhartigheid voor elkaar. Dat deze regels zoveel aandacht krijgen, duidt erop dat ze niet altijd werden nageleefd.

De vraag van Petrus aan Jezus hoe vaak hij zijn broeder moet vergeven (18,21), kadert de parabel over de onbarmhartige dienaar in tezamen met de conclusie (18,35), die tegelijkertijd een sanctie bevat: 'Zo zal ook mijn hemelse Vader met jullie doen, als niet ieder van jullie zijn broeder van ganser harte vergeeft'.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς 18,19 ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος 18,35	ὁ ἀδελφός σου 18,15 τὸν ἀδελφόν σου 18,15 ὁ ἀδελφός μου 18,21 τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ 18,35
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου 6,9	εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα 18,20	
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 6,10	ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν 18,23 ἀνθρώπῳ βασιλεῖ 18,23	
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον 18,23 ὁ δὲ οὐκ ἠθέληεν 18,30	
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10	ἐπὶ τῆς γῆς ... ἐν οὐρανῷ 18,18 ² ἐπὶ τῆς γῆς ... παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς 18,19	
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	ποσάκις ... ἀφήσω αὐτῷ 18,21 εἰς ὀφειλέτης μυριάων ταλάντων 18,24 τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ 18,27 ὅς ὥφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια 18,28 ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις 18,28 τὸ ὀφειλόμενον 18,30 πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι 18,32 πᾶν τὸ ὀφειλόμενον 18,34 ἐὰν μὴ ἀφῆτε ... ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν 18,35	ἀμαρτήση [εἰς σέ] ὁ ἀδελφός σου 18,15 ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμέ ὁ ἀδελφός μου 18,21 ἀποδίδωμι 18,25 ² .26.28.29.30.34* τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ 18,27
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13	δοῦλε πονηρῆ 18,32	

Viermaal komt het begrip 'broeder' voor in deze passage, steeds vergezeld van een possessivum en steeds in verband met 'vergeving schenken'. Karakteristiek voor broeders is dat men zich tot het uiterste inspant om de ander te behouden voor de gemeenschap, dat men de ander tot in het oneindige en van harte vergeeft.⁷³

Uit 18,19-20 blijkt de nauwe band tussen de Vader en Jezus. Na een geslaagde verzoening (herstel van de harmonie) verenigen zich de twee partijen in gebed. Zij vragen dat 'de hemel' (dat wil zeggen God) zich aansluit bij de door hen bereikte eenheid. Waar twee (of meer) mensen zo bidden, is Jezus in hun midden. Zijn naam staat borg voor gebedsverhoring.

De koning in de parabel wil (ἠθέλησεν 18,23) afrekenen met zijn knechten. In 18,35 wordt het beeld van die koning toegepast op 'mijn hemelse Vader'. Er is een connectie tussen de parabel over de koning en het koninkrijk der hemelen.

De knecht in 18,30 handelt tegen de wil van zijn heer door geen mededogen te tonen, hoewel zijn heer hem veel meer gegeven had dan hij vroeg toen hijzelf nog schuldenaar (ὀφειλέτης, 6,12b) was; in plaats van het gevraagde uitstel kreeg hij immers volledige kwijschelding van zijn schuld. Uit 18,33 blijkt dat hij als gevolg van de kwijschelding van de enorme en door een knecht nooit af te lossen financiële schuld (τὸ δάνειον 18,27) een morele 'schuld' of plicht krijgt. Hier wordt namelijk de wil van die heer nauwkeurig omschreven: had jij geen mededogen moeten hebben zoals ook ik mededogen had met jou: ἐλεῆσαι ... ὥς καὶ γὰρ ἐγὼ ἠλέησα. Opmerkelijk genoeg komt de formulering sterk overeen met die in 6,12b: ὥς καὶ ἡμεῖς.

In 18,18 komt tweemaal de uitdrukking ἐπὶ τῆς γῆς ... ἐν οὐρανῷ voor: in de omgekeerde volgorde komen deze termen ook voor in 6,10 (γῆς zonder lidwoord): wat op aarde geldt met betrekking tot binden (niet-vergeven) en ontbinden (vergeven), zal in de hemel gelden (vergelijk 16,19).⁷⁴ In 18,19 ontbreekt het bij ἐπὶ τῆς γῆς behorende tweede lid, maar hier wordt 'mijn Vader in de hemelen' genoemd die de bede *op de aarde* zal verhoren. Er bestaat dus niet alleen een wisselwerking tussen hemel en aarde vanuit de *hemel*, maar zoals hier blijkt, ook vanuit de *aarde*.

In 18,21 vraagt Petrus aan Jezus hoe vaak vergeving nodig is (ἀφῆσω futurum, eerste persoon singularis); die vraag stelt paal en perk aan vergeving. Het antwoord van Jezus is tevens verhelderend voor de betekenis van 6,12b: zeventig maal zeven keer, dat wil zeggen onbeperkt, tot in het oneindige toe, altijd.

De heer raakt bewogen en scheldt de schuld van zijn knecht kwijt (ἀφῆκεν in 18,27 heeft hetzelfde tempus als ἀφήκαμεν in 6,12b; zie ook ἀφήκα in 18,32). Het gedrag van de heer is een voorbeeld voor bidders van het onzevader.

Uit de context blijkt dat de verschillende aanduidingen voor 'schuld' (zie schema) alle het financiële aspect daarvan benadrukken; met uitzondering van τὸ δάνειον (18,27) brengen zij tevens het aspect van morele schuld of zonde tot

73. In tegenstelling tot bijvoorbeeld D L W Θ 078 ^{f³} 33 M latt sy mae bo^{pt} ontbreekt εἰς σὲ in een aantal handschriften waaronder N B 0281 ^{f¹} 579 pc sa bo^{pt}; Or^{lcm} in 18,15. Deze woorden zijn in NA²⁷ tussen haakjes geplaatst. Mogelijk betreft het hier een toevoeging zoals in 18,21. Er kan echter ook sprake zijn van een ommissie; in dat geval verandert de persoonlijke toespitsing in een algemene regel.

74. δεδόμενα - λελυμένα (18,18) zijn passiva divina.

uitdrukking. Alleen in de vraag van Petrus (ἀμαρτήσῃ) en in de conclusie (18,35), waarin die vraag wordt hernomen maar nu in de tweede persoon pluralis, betreft het 'schuld' in morele betekenis. Zowel bij financiële als morele schulden is het werkwoord ἀφίημι gebruikt. Het verbum ἀμαρτάνω (18,15.21) benadrukt het morele aspect van schuldig zijn ('zondigen'). Het verbum ἀποδίδωμι ('betalen') staat in oppositie tot ἀφίημι en het verheldert wat de consequenties zijn wanneer men een ander zijn schuld niet kwijtscheldt (18,25.34).

De heer noemt zijn knecht slecht (δοῦλε πονηρὸν 18,32) omdat hij zich niet heeft gedragen zoals zijn heer dat gedaan heeft tegenover hem: met mededogen (σπλαγχνισθεὶς 18,27) en bewogenheid (ὥς κἀγὼ σὲ ἠλέησα 18,33).

De volgorde in 18,33 is omgekeerd aan de volgorde in 6,12: wegens 18,33 had de dienaar medelijden moeten hebben met zijn mededienaar zoals zijn heer dat met hem heeft gehad; volgens 6,12 volgt de vergeving door God op de vergeving die volgelingen van Jezus aan elkaar en aan anderen schenken.

Mt 19,30-20,16

Ter verduidelijking van het koninkrijk der hemelen (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) vertelt Jezus de parabel over de werkers in de wijngaard (19,30-20,1-16). Aan het slot van de parabel staat binnen het persoonlijk toegespitste antwoord van de landeigenaar op het gemor van de arbeiders de zinswending ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστὶν ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι (20,15). De arbeiders die als eersten aan het werk gingen en de hele dag gezwogd hebben, zijn er ontevreden over dat zij evenveel krijgen uitbetaald als de laatsten. Het antwoord van de landeigenaar liegt er niet om: hij heeft geen onrecht gedaan (οὐκ ἄδικῶς σε) en zich aan de overeenkomst gehouden (20,13; vergelijk 20,4).

De uitdrukking ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς mag beschouwd worden als een pars pro toto (vergelijk 6,22-23). De letterlijke vertaling ervan luidt: is je oog slecht, dat wil zeggen: zie je verkeerd, oordeel je fout. De landeigenaar noemt zichzelf ἀγαθός, het tegendeel van πονηρὸς. Uit 20,4.13 blijkt dat ἀγαθός de connotatie heeft van 'rechtvaardig', πονηρὸς die van 'onrechtvaardig' (vergelijk 5,45).

Met de landeigenaar is God bedoeld.⁷⁵ Mt 20,14-15 toont aan dat God evenveel wil geven aan de laatste als aan de eerste en met het Zijne doet wat Hij wil' (θέλω twee keer).

Ook deze passage werpt een zeker licht op het onzēvader: hier blijkt weer dat de Vader barmhartigheid wil – daar valt niet aan te tornen – en dat zijn koninkrijk de connotatie van barmhartigheid heeft.

Mt 21,28-32

Deze perikoop speelt zich af in de tempel. Daar is Jezus in discussie met joodse leiders, waarbij Johannes de Doper ter sprake komt (21,23-27). Vervolgens vertelt hij een parabel over iemand met twee kinderen (21,28-30) gevolgd door de toepassing ervan (21,31-32), waarbij opnieuw de naam van Johannes de Doper valt. Het ene kind (het eerste) verzet zich aanvankelijk tegen de wil van de vader om in de

75. Vgl. 19,17 εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός.

wijngaard te gaan werken (οὐ θέλω), maar uiteindelijk krijgt dat kind spijt (μεταμεληθεὶς) en gaat wel.⁷⁶ Het andere kind zegt toe te zullen gaan maar doet het niet. De vraag van Jezus aan zijn gehoor is nu wie de wil van de vader heeft gedaan. De uitdrukking τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς herinnert aan 7,21 en 12,50 maar ook aan 6,10b.

Uit de toepassing van de parabel blijkt dat het gaan werken in de wijngaard staat voor het binnengaan in het koninkrijk van God (vergelijk 7,21; 12,50) en een ethische implicatie heeft. De joodse leiders worden geassocieerd met de ongehoorzame zoon wegens hun afwijzing van Johannes de Doper. Vandaar de uitspraak dat tollenaars en hoeren – degenen die naar menselijke maatstaven niet in aanmerking komen voor het koninkrijk der hemelen – hun zullen voorgaan, want zij hebben Johannes erkend als iemand die opteert voor de weg van de gerechtigheid.

Deze passage laat licht schijnen over de beden in 6,10a-b en 6,12. Het koninkrijk van God staat open voor hen die berouw hebben en die zich niet onttrekken aan de ethische eisen die het koninkrijk respectievelijk de Vader stelt.

Mt 22,1-14

In 22,1-14 vertelt Jezus opnieuw een parabel ter verheldering van het koninkrijk der hemelen (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), nu over het bruiloftsfeest dat een koning houdt voor zijn zoon, maar waarvoor de genodigden bedanken. Centraal staat hier het thema van twee groepen en hun toekomstige scheiding (πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς, 22,10; vergelijk 5,45). Voordat die scheiding plaatsvindt zijn de goeden en de slechten nog met elkaar verstrengeld (*corpus [per]mixtum*).

De koning in de parabel staat voor God. De genodigden handelen tegen de wil van de koning en weigeren te komen (οὐκ ἤθελον ἔλθειν 22,3), hoewel het eten al klaar staat (22,4). Wie wel gehoor geeft aan de uitnodiging voor het bruiloftsfeest, dient in passende kleding te verschijnen. Dit laatste moet worden opgevat als een ethisch appel tot het doen van goede werken en verheldert wat Gods wil inhoudt (6,10). Wie in passende kleding verschijnt en tot de goeden behoort, wacht het koninkrijk. De anderen komen terecht in de uiterste duisternis (22,13).

Deze passage werpt licht op het onzevader: het koninkrijk wordt geassocieerd met een bruiloftsmaal en God komt hier naar voren als gever van voedsel (vergelijk de broodbede in 6,11). Hij wil dat mensen zijn voedsel eten en goede werken doen; wie geen gehoor geeft aan Gods uitnodiging kan rekenen op uitsluiting van het koninkrijk.

Mt 25,14-30

In de gelijkenis van de talenten (25,14-30) treffen wij opnieuw de oppositie aan tussen ἀγαθός en πονηρός (25,21.23.26). In tegenstelling tot de beide goede knechten heeft de slechte en luie knecht niet 'gewerkt' (ἡργάσατο 25,16) met het hem

76. Een aantal handschriften geeft het antwoord van de zonen in omgekeerde volgorde weer zodat ook in het antwoord in 21,31 niet de eerste maar de laatste genoemd wordt (ἑσχατος / ὁ ὑστερος). Deze volgorde verklaart echter minder goed de vraag van de vader aan de tweede zoon, daar de eerste al op zijn wens is ingegaan.

toevertrouwde talent. De heer (God) noemt de goede knechten δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστῇ, de luie knecht daarentegen πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρῇ, waarbij de laatste toevoeging erop wijst dat πονηρός hier de connotatie heeft van het achterwege laten van goede werken (vergelijk het ontbreken van 'passende kleding' in 22,13). Het loopt slecht af met deze knecht: hij wordt in de uiterste duisternis geworpen (τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον 5,30). Dit in tegenstelling tot de goede knechten, die binnengaan in de vreugde van hun heer (εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου 25,21.23) en voor wie het koninkrijk is weggelegd.

Deze passage werpt in zoverre licht op het onzevader dat de wil van God is, het doen van goede werken. Het koninkrijk van God heeft hier de connotatie van vreugde. Dat iemand slecht is (πονηρός), heeft hier de connotatie van geen goede werken doen en wordt afgestraft met de uiterste duisternis.

Mt 6,9b-13 in het licht van 26,20-30

Deze perikoop verhaalt de laatste maaltijd van Jezus met zijn leerlingen in Jeruzalem.

Zinsneden uit 6,9b-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου 26,29	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 26,24 ²
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 6,10	ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου 26,29	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δοῦς ἡμῖν σήμερον 6,11	λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον ... δοὺς τοῖς μαθηταῖς 26,26 λαβὼν ποτήριον ... ἔδωκεν αὐτοῖς 26,27	ἐσθιόντων αὐτῶν 26,21.26 λάβετε φάγετε ... τὸ σῶμά μου 26,26 πίετε ... τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης 26,27 οὐ μὴ πίω ... ἕως ... πίνω μεθ' ὑμῶν 26,29
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	τὸ αἷμά μου ... ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν 26,28	τὸ αἷμά μου ... ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν 26,28

De gerichtheid van Jezus op de Vader komt tot uiting in zijn zegenbede en dankgebed.⁷⁷ Het koninkrijk van 'mijn Vader' is hier verbonden met wijn drinken en wordt voorgesteld als een eindtijdelijke (feest)maaltijd van Jezus samen met zijn

77. De werkwoorden εὐχαριστέω en εὐλογέω vallen evenals προσεύχομαι (bidden) volgens L&N onder het uitgebreide woordveld 'Communication' (L&N, Volume I, 388-445).

leerlingen (vergelijk 8,11). Eten en drinken, brood en de beker [wijn] zijn hier met elkaar verbonden binnen de context van een maaltijd. Alleen in 26,26 treffen we de combinatie van ἄρτος (singularis) met δίδωμι aan, zoals ook in de broodbede het geval is. Evenals de Vader (6,11) is Jezus gever van brood, maar hij geeft het pas aan de leerlingen nadat hij het genomen heeft, de zegenbede erover uitgesproken en het gebroken heeft (vergelijk 14,9; 15,36). Jezus handelt als de Vader maar beschouwt Hem als de uiteindelijke gever van brood. Dat blijkt ook uit 6,11 waar hij de leerlingen leert bidden om brood. Er bestaat een connectie tussen het brood in het onzevader (6,11) en het brood dat Jezus geeft. Het brood dat Jezus uitdeelt is brood in de letterlijke betekenis maar het staat niet los van hem; het heeft hier de connotatie van het lichaam van Jezus: hij geeft zichzelf weg. Brood eten betekent hier: zich laten voeden door Jezus. In 6,11 wordt gevraagd om door de Vader te worden gevoed.

Het woord ἁμαρτιαί behoort tot hetzelfde woordveld als ὀφειλήματα (6,12) en betekent 'zonden'. Vergeving van zonden is verbonden met (drinken uit de) 'beker' respectievelijk met 'mijn bloed van het verbond'. In 1,21 wordt Jezus door de verteller gepresenteerd als degene die zijn volk van hun zonden zal bevrijden; in 9,13 wordt zijn missie duidelijk: hij is niet gekomen voor de rechtvaardigen maar voor de zondaars; uit 20,28 blijkt dat Jezus is gekomen om te dienen en dat hij zijn leven als losgeld voor velen zal geven en in 26,28 komt naar voren dat hij dit programma uitvoert met inzet van zijn eigen leven en tot vergeving van zonden.

Deze passage bevestigt dat er in het onzevader een connectie is tussen de bede om de komst van het koninkrijk, de bede om brood en om vergeving van zonden. Daarbij hebben 'koninkrijk' en 'brood' behalve een presentische tevens een eschatologische connotatie.

Mt 6,9-13 in het licht van 26,36-46

Na afloop van de laatste maaltijd van Jezus met de leerlingen te Jeruzalem gaan zij gezamenlijk naar de Olijfberg (26,30). In 26,31 waarschuwt Jezus hen dat zij allen in deze nacht nog ten val komen vanwege hem, hetgeen bewaarheid wordt in 26,56. De locatie wordt nader aangeduid als Getsemane (26,36); nog steeds zijn de leerlingen met uitzondering van Judas bij Jezus (vergelijk 26,47). Vervolgens zondert Jezus zich met Petrus en de beide zonen van Zebedeüs van hen af om te bidden (26,37-38).

In deze passage zijn drie gebedsrondes te onderscheiden (26,39-41; 26,42-43 en 26,44). Aan het slot van de perikoop blijkt Jezus zoveel kracht uit het gebed te hebben geput dat hij het lijden actief tegemoet durft te treden: *Sta op, laten we gaan* (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν).⁷⁸

78. Opmerkelijk is het gebruik van het perfectum ἤγγικεν in 26,45-46, dat hier gecombineerd is met ἡ ὥρα respectievelijk ὁ παραδιδούς με en zodoende verbonden is met lijden, elders echter steeds gebruikt wordt in verband met het koninkrijk der hemelen (3,2; 4,17; 10,7). Zowel voor Johannes de Doper (3,2) als Jezus geldt dat hun ijveren voor de komst van het koninkrijk verbonden is met lijden.

Zinsneden uit 6,9-13	Identieke of verwante woorden	Woorden uit hetzelfde woordveld
οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς 6,9	προσεύξωμαι 26,36 προσευχόμενος 26,39 προσεύχεσθε 26,41 προσηύξατο 26,42.44	
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 6,9	πάτερ μου 26,39.42	[δύο υἱούς 26,37] ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 26,45
γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10	πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ 26,39 γενηθήτω τὸ θέλημά σου 26,42	
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 6,12	[ἄφεις αὐτοὺς] 26,44	παραδίδεται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν 26,45
καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν 6,13	ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν 26,41	

Uit het veelvuldig voorkomen van προσεύχομαι blijkt dat 26,36-46 een tekst is, waarin bidden een grote rol speelt. Dat er een verband is met de acute noodsituatie waarin Jezus zich bevindt, ligt voor de hand. In 26,39 is προσευχόμενος verbonden met ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ (*hij wierp zich voorover en bad*) als (lichamelijke) uitdrukking van Jezus' overgave aan en eerbied voor God. Opmerkelijk is de verbinding γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε (*blijf wakker en bid* 26,41). 'Wakker blijven' houdt een ethisch appèl in (vergelijk 25,13) en staat in oppositie tot καθεύδω ('slapen'), dat hier de connotatie heeft van 'niet-bidden' en 'in de steek laten', hetgeen tekenend is voor het contrast tussen Jezus en de leerlingen.

Jezus bidt alleen – de distantie tussen hem en de leerlingen wordt steeds groter, zowel letterlijk als figuurlijk, waardoor Jezus nog meer in de schijnwerper komt te staan.⁷⁹ Hij bidt met weinig woorden en spreekt God juist op dit moeilijke ogenblik aan met het intieme 'mijn Vader'.

In 26,39.42 geeft Jezus zich over aan de wil van de Vader, wat omschreven wordt als 'de beker drinken'. Dit is een verwijzing naar de laatste maaltijd van Jezus met zijn leerlingen, waar de beker beeld van lijden en dood is, maar ook van vergeving van zonden (26,27; vergelijk 20,22-23). Het blijkt niet mogelijk te zijn de wil van de Vader te doen en tegelijkertijd het lijden uit de weg te gaan. Door te waken en te bidden kan Jezus uiteindelijk zeggen: γενηθήτω το θέλημά σου (26,42). Dat zijn exact dezelfde bewoordingen als in 6,10b en er is sprake van een sterke

79. ἀπελθὼν ἔκεῖ 26,36; προελθὼν μικρὸν 26,39; πάλιν ... ἀπελθὼν 26,42; πάλιν ἀπελθὼν 26,44. Vgl. X. Léon-Dufour, *Jésus à Gethsémani. Essai de Lecture Synchronique*, in: *ScEs* 31 (1979) 251-268, hier: 261.

connectie. De wil van de Vader is hier dat Jezus anderen redt en niet zichzelf (20,28; 27,40.42). Door de wil van de Vader te doen zal Jezus zijn volk redden van hun zonden (1,21).⁸⁰

Het substantief πειρασμός komt in het Matteüsevangelie buiten het onzevader alleen nog voor in 26,41. Het betreft hier een cruciale plaats binnen het lijdens-verhaal: Jezus staat op het punt om gearresteerd te worden. De πειρασμός waarover Jezus tot Petrus, Johannes en Jakobus spreekt, is die van niet-waken en niet-bidden (26,41). De beproeving van de leerlingen staat in verband met de aanstaande arrestatie van Jezus; meer specifiek wordt hun solidariteit met Jezus op de proef gesteld.

Beproeving heeft twee kanten, hier verwoord als waakzaam zijn tegenover slapen of ook als de bereidwilligheid van de geest tegenover de zwakte van het vlees. De leerlingen zijn niet bestand tegen de beproeving zoals blijkt uit hun slapen en hun uiteindelijke vlucht (26,56). Ook Jezus zelf valt ten prooi aan beproeving, al wordt dit niet expliciet gezegd; dit valt af te leiden uit de enorme onrust die van deze tekst uitgaat vanaf 26,37, met name door de vele werkwoorden van beweging en het gebruik van πάλιν in 26,42.44.⁸¹ Beproeving krijgt hier de connotatie van het al dan niet afwijken van de door Jezus gekozen weg die is gericht op het doen van de wil van God (hier: de beker van het lijden drinken).⁸² Jezus weet zich staande te houden door te bidden en te waken (vergelijk 4,1-11).

In 26,45 zegt Jezus dat hij wordt overgeleverd in de handen van zondaars (de hogepriesters en oudsten van het volk die een met wapens uitgeruste grote bende op hem afsturen), met als exponent 'hij die mij overlevert' (26,46), te weten Judas Iskariot (26,14-16.47-58). Het hier gebruikte woord ἀμαρτωλός behoort tot het woordveld van het in de bede om vergeving (6,12) gebruikte ὀφειλέτης. Zoals eerder is vastgesteld, ontbreekt bij ἀμαρτωλός het financiële aspect en valt alle nadruk op schuldig zijn in morele zin, hier toegespitst op 'de mensenzoon overleveren'.

Samenvattend kunnen we stellen dat in deze perikoop veel gewicht wordt gehecht aan bidden. Door te waken en te bidden slaagt Jezus erin de wil van de Vader te volbrengen en daardoor niet van zijn gekozen weg af te wijken. Al eerder is gebleken dat gebed een probaat middel tegen πειρασμός is. Nu wordt aan het bidden 'waakzaamheid' toegevoegd (γρηγορέω 26,38.41²; vergelijk 24,42; 25,13). Gebed en waakzaamheid blijken de weg te zijn om de wil van de Vader te doen, hoe zwaar de omstandigheden ook zijn. Jezus is hier het voorbeeld bij uitstek voor de bidders van het onzevader.⁸³

80. sy^c heeft hier χοσμον in plaats van λαὸν αὐτοῦ.

81. In deze passage komen de volgende werkwoorden van beweging voor: ἔρχομαι (26,36.40.43.45), ἀπέρχομαι (26,36.42.44), προέρχομαι (26,39), παρέρχομαι (26,39.42), εἰσέρχομαι (26,41) en παρὰ- δίδωμι (26, 45-46).

82. X. Léon-Dufour: 'L'épisode est proprement christologique, manifestant la parfaite obéissance du Messie. ... cette attitude est le modèle de l'attitude des disciples face à la tentation' (X. Léon-Dufour, Jésus à Gethsémani. Essai de Lecture Synchronique, 262).

83. Tegen W. Fenske die een connectie met 6,13 afwijst: 'Wenn ein deutlicherer Bezug in der Absicht des Matthäus gelegen hätte, hätte er wohl ebenfalls das Verb an das Gebet Jesu angeglichen oder umgekehrt.' Fenske wijst eveneens de connectie met 6,10 af: 'Gegen eine Verbindung beider Bitten spricht, daß sie im Gethsemanegebet einen anderen Sinn haben, als im Gebet Jesu. Während die

Mt 27,38-44

Of Jezus de zoon van God is, wordt in de kruisigingsscène in twijfel getrokken. Voorbijgangers, hogepriesters en schriftgeleerden en zelfs de eveneens gekruisigde bandieten nemen hier de rol over van de beproever en duivel aan het begin van Mt (4,3.6). Zij allen betwijfelen spottend (ἐβλασφήμουν) of Jezus de zoon van God is (vergelijk 26,63). Opnieuw blijkt Jezus de ideale figuur te zijn die vasthoudt aan God.

Het zoonschap van God wordt door de omstanders opgevat als 'jezelf redden', terwijl Jezus juist anderen redt (σῶζω 1,21; 27,40.42²). Dat is de hoogste vorm van het heiligen van de Naam en het doen van de wil van God, terwijl het in twijfel trekken van zijn zoonschap een ontheiliging van de Naam inhoudt (6,9c).

Uiterekend zijn tegenstanders noemen Jezus 'koning van Israël', waarbij duidelijk is dat hun opvatting van het koningschap ('heersen') diepgaand verschilt van die van Jezus ('dienen'). Bovendien stellen de hogepriesters en schriftgeleerden niet alleen Jezus op de proef, maar ook God door Hem uit te dagen Jezus te redden (ῥυσάσθω 27,43; vergelijk 6,13). God op de proef stellen (dit werkwoord wordt hier evenwel niet gebruikt) is een ontheiliging van de Naam (4,7).

In 27,43 is God het subject van θέλει. God wil Jezus redden, maar doet dit getuige 28,18 op zijn eigen wijze.

Bitte Mt 6 als eine Bitte ausgesprochen wird, die nicht die zuvor genannte Bitte einschränkt (in dem Sinne: dein Reich komme – aber nicht wie ich will, sondern dein Wille geschehe), geschieht gerade das im Gethsemanegebet. Über dieses hinaus wird ja die Zeile "wie im Himmel, so auf Erden" angefügt, was nicht sinnvoll wäre, wenn Matthäus Bezug hergestellt wissen wollte. Das bedeutet, daß insgesamt eine Verbindung zwischen diesen Gebeten nicht bewußt hergestellt worden ist' (W. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 65-66). Het is mij een raadsel waarom 26,42 de bede van het koninkrijk zou inperken en waarom er geen connectie zou zijn met 6,10c, want waar de wil van de Vader gebeurt zoals in Gethsemane, wordt 6,10c vervuld.

CONCLUSIE

Hieronder volgen de resultaten met betrekking tot de betekenis van de verschillende bedieningen van het onzevader zoals deze uit de tekstsemantische analyses naar voren zijn gekomen. Voor de beide thema's van het goddelijk vaderschap en het koninkrijk volsta ik met een verwijzing naar de overzichten aan het begin van dit hoofdstuk.

Het thema van de heiliging van de Naam

De uitdrukking 'uw Naam heiligen' komt uitsluitend voor in 6,9c en alleen hier is de Naam verbonden met het possessivum σου.⁸⁴ In 6,9c heeft τὸ ὄνομα voor het eerst betrekking op de Vader.⁸⁵ Voor het laatst is dit het geval op het einde van het evangelie (28,19). Het gaat hier om de heiliging van Gods Naam, in het bijzonder in zijn hoedanigheid als Vader. Binnen het evangelie wordt God herhaaldelijk als Vader aangeduid.

Al in het begin van Mt wordt duidelijk dat de Naam van God wordt geheiligd door uitdrukkelijk voor God te kiezen, Hem te aanbidden en Hem alleen te dienen (4,1-11). Hier ligt de nadruk op de activiteit van de kant van de mens. Van de andere kant heiligt God zelf zijn Naam door actief werkzaam te zijn in Jezus, in zijn genezingen en exorcismen, in het geven van brood, in het vergeven, in zijn onderricht (7,29). Deze beide kanten van het heiligen van de Naam zijn in het gehele evangelie te observeren.⁸⁶ Het gehele evangelie is gericht op de heiliging van de Naam van God of beter, van de 'Vader'.⁸⁷ Jezus heiligt de Naam van de Vader en gaat het martelaarschap – de hoogste vorm van de heiliging van de Naam – niet uit de weg. De lezers worden opgeroepen hem na te volgen en in zijn spoor eveneens de Naam van God te heiligen.

Mensen heiligen de Naam door God te verheerlijken (δοξάζω), door uiting te geven aan ontzag en dankbaarheid (ἐξομολογέομαι), door zijn wil te doen. Ook door samen eensgezind te bidden in de naam van Jezus wordt de Naam geheiligd.

Uit 9,13 en 12,7 blijkt dat de cultus in verband met de heiliging van de Naam wordt gerelativeerd. Veel nadruk ligt op de ethiek, met name op het doen van barm-

84. Het woord ἀγιάζω komt alleen nog voor in 23,17.19 (ὁ παὶς ἀγιάσας τὸν χρυσὸν respectievelijk τὸ θυσιασθῆναι τὸ ἀγιάζον τὸ δῶρον); hier hekelt Jezus het verkeerde gebruik van ἀγιάζω, daar men zich altijd moet houden aan een gedane eed.

85. In 1,21.23 heeft de naam betrekking op Jezus zoals in verreweg de meeste gevallen.

86. Vgl. W. Fenske: 'Es ist ME so, daß primär erbeten wird, daß Gott seinen Namen heiligen möge, daß jedoch sekundär diese Bitte auch funktional interpretiert werden kann: Wer um Heiligung des Vaternamens bittet, kann sich mit seinem Leben nicht dagegen verhalten' (W. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 242). Vgl. U. Luz: 'Schließlich ist zu fragen, ob das Passivum wirklich ein Passivum Divinum ist oder ob nicht auch die Menschen Subjekt der Heiligung des Namens sein könnten. Von Gott würde dann erbeten, daß Menschen durch rechten Gebrauch des Gottesnamens und Gehorsam gegenüber seinem Willen seinen Namen heiligen' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 342-343).

87. Vgl. W. Fenske: 'Diese Bitte ist sozusagen Überschrift über das gesamte GJ [Gebet Jesu YAS]' (W. Fenske, "Und wenn ihr betet ...", 243). Vgl. F. Neugebauer: 'Die Ehrung Gottes hat einen ursprünglichen Vorsprung vor aller Soteriologie. Vor der Bitte "Dein Reich komme" wird Jesus die Jünger beten lehren: "Vater, Dein Name werde geheiligt!" D.h.: Die Hingabe an Mensch und Welt darf das Gottesverhältnis nicht beschädigen' (F. Neugebauer, *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, 81).

hartigheid door bijvoorbeeld goede werken te doen, door anderen brood te geven, door te genezen en te vergeven, je te houden aan je eed, niet te oordelen, geen wetteloosheid te bedrijven etcetera. Hoe nauw de Naam van de Vader en die van Jezus (en de heilige Geest) met elkaar zijn verbonden, blijkt uit 28,19.

Het tegendeel van het heiligen van de Naam komt eveneens vanaf het begin van het boek naar voren (4,1-11). Dat is kiezen voor de duivel (of voor satan, de beproever, de boze, hij komt onder vele namen voor!), hem aanbidden, hem dienen, God op de proef stellen, jezelf redden in plaats van anderen. Daartoe behoort ook het niet erkennen van Gods werkende kracht in Jezus en de ontkenning van zijn zoonschap (βλασφημέω). Waar Gods Naam wordt geheiligd door zijn wil te doen, door Jezus te volgen en te handelen als hij, delft de boze het onderspit.

Het thema van Gods wil

De uitdrukking 'de wil van de Vader' komt voor het eerst in 6,10 voor. Het loont de moeite om de (brede) context erbij te betrekken teneinde de betekenis van deze bede te achterhalen.

Al in 4,1-11 blijkt dat Jezus de wil doet van de Vader door de duivel af te wijzen. Wil men de wil van de Vader leren kennen, dan moet men luisteren naar de Schrift en de geboden onderhouden volgens de interpretatie daarvan door Jezus. Het voornaamste gebod luidt: 'U zult de Heer uw God liefhebben met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand.' Die gerichtheid op God is karakteristiek voor Jezus. Het tweede gebod is daaraan gelijk: 'U zult uw naaste liefhebben als uzelf.' (22,36.38.40). Jezus heeft het liefhebben van de naaste eveneens in praktijk gebracht met als voornaamste kenmerken mededogen hebben en barmhartigheid betonen.

De wil van de Vader behelst dat de bidders Jezus navolgen in zijn eenduidige gerichtheid op de Vader, de Schrift ter harte nemen en de geboden onderhouden – ook als dit lijden betekent (26,42) – en op Hem vertrouwen. De wil van de Vader heeft alles te maken met gerechtigheid (δικαιοσύνη) en leven volgens de Tora; het tegendeel daarvan is het bedrijven van wetteloosheid en onrecht (ἀνομία en ἀδικία).

Het actief beoefenen van barmhartigheid kan op velerlei wijze gestalte krijgen: elkaar dienen, verantwoordelijkheid, mededogen en zorg voor elkaar, gerechtigheid doen, elkaar brood geven, genezen, vergeven, niet oordelen, 'vandaag' nog gehoor geven aan de Vader, tot hem terugkeren en anderen daartoe oproepen. Uit 26,42 blijkt dat de vervulling van deze bede actieve onderwerping aan de wil van de Vader van de kant van de bidder vereist. De wil van de Vader dient te worden 'gedaan', hetgeen een nadrukkelijk ethisch appèl impliceert (7,21; 12,50; 18,14; 21,31).

Het thema 'zoals in de hemel, zo op aarde'

Uit het onderzoek is gebleken dat deze uitdrukking niet alleen in verband staat met 6,10b, maar ook met 6,9c-10a en dat de vervulling daarvan een actieve bijdrage van de bidders vereist. In Jezus is deze bede bewaarheid zoals onder meer blijkt aan het begin van het evangelie – want waar de duivel het veld ruimt, zijn hemel en aarde bij elkaar gebracht (4,11) – en aan het slot in 28,18.

De omgekeerde volgorde komt voor in 16,19 en 18,18-19 met betrekking tot binden en ontbinden. Er bestaat dus niet alleen een wisselwerking tussen hemel en aarde vanuit de hemel, maar ook vanuit de aarde. Dit betekent dat ieder lid van de gemeente een grote persoonlijke verantwoordelijkheid draagt ten opzichte van anderen.

Betekenis van het thema brood

Gewoonlijk komt ἄρτος in Mt voor als materieel brood. Uit mijn onderzoek blijkt dat ἄρτος onder meer de connotatie kan hebben van 'vertrouwen in de Vader', van 'overvloed en verzadiging', van 'het heilbrengend optreden van Jezus' en zijn 'messiaanse zending' (6,25-34; 14,19; 15,36; 16,9-10); in 26,26 heeft ἄρτος de connotatie van 'lichaam van Jezus' (26,26).

Jezus is bemiddelaar van het brood dat de Vader geeft; zijn 'geven' gaat steeds gepaard met barmhartigheid, met gebed (14,19; 15,36; 26,26) en met het breken van het brood. Zo'n actieve gevende houding wordt ook gevraagd van zijn leerlingen respectievelijk van de bidders van het onzevader (ethisch appèl).

De singularis ἄρτος (6,11) komt slechts enkele malen in Mt voor (4,4; 7,9; 15,2.26 en 26,26). Vooral 4,4 en 26,26 – de eerste en de laatste keer dat Jezus over brood spreekt in dit evangelie – zijn belangrijk voor de betekenis van de bede om brood in het onzevader. Aan het begin van het evangelie (4,4) citeert Jezus als een soort programma tegenover de beproever het Schriftwoord: *de mens zal niet leven van brood alleen, maar van ieder woord dat komt uit de mond van God*. Brood (in materiële betekenis) krijgt hier tevens de betekenis van 'brood' als het woord uit de Schrift.

In de loop van het evangelie blijkt telkens dat Jezus leeft van en zich voedt met het woord van God, dat hij de vertolker van de stem van God is, de enige legitieme interpreet van diens woord en dat hij tegelijkertijd net als de Vader schenker is van 'brood'. Jezus is in staat de wil van God te vervullen, vergeving te schenken en Gods tegenstander (ὁ πονηρός) te overwinnen.

Alleen in 26,26 komt net als in 6,11 de combinatie van de singularis ἄρτος met δίδωμι voor. Terwijl in 6,11 aan de Vader brood wordt gevraagd, geeft Jezus in 26,26 brood: hier geeft hij zichzelf als 'brood' aan de leerlingen. Het brood en de beker [wijn] tot vergeving van de zonden van velen (26,27) zijn tekenen van zijn liefde voor en gerichtheid op de Vader. Deze betekenis klinkt mee in de broodbede, waarin gebeden wordt om brood in materiële betekenis en om brood als het woord van God zoals geïnterpreteerd en 'gedaan' door Jezus. Behalve een presentische connotatie heeft het brood in 6,11 ook een eschatologische connotatie.

Betekenis van het thema vergeving

In 6,12 komt ἀφίημι voor het eerst voor in de betekenis van 'vergeven'. De term ὀφειλέτης komt behalve in 6,12 alleen nog voor in 18,32, ὀφειλήματα verder niet.⁸⁸ Buiten 6,12 is ἀφίημι in de betekenis van 'vergeven' steeds geclusterd met ἁμαρτίαι of παραπτώματα zodat naar alle waarschijnlijkheid ook in 6,12 morele

88. Vgl. 18,32 (ὀφειλή) en 18,28².30.34; 23,16.18 (ὀφείλω).

schulden zijn bedoeld.⁸⁹ In de parabel van 18,21-35 betreft het een 'schuldenaar' in financieel opzicht; de uitleg van de parabel benadrukt niet het financiële maar het morele aspect (18,21.35). Het naast elkaar staan van τελῶναι en ἁμαρτωλοί (9,10-11; 11,19; vergelijk 18,17; 21,31-32) illustreert de beide facetten van ὀφειλέτης (schuldenaar in financieel en moreel opzicht).

Vergeven gaat steeds gepaard met medelijden en barmhartigheid. Broeders kenmerken zich door hun grote zorg om elkaar te behouden voor de gemeenschap, hetgeen vergeving tot het oneindige vraagt. Jezus geeft zelfs zijn leven tot vergeving van zonden (26,28; 1,21). Wie zelf niet van harte vergeeft, hem wordt ook niet vergeven (18,35; 6,14-15). Zonden (ἁμαρτίαι) hebben de connotatie van 'dood', vergeving van zonden heeft de connotatie van 'opstaan' (uit de dood) en 'leven' (9,1-8). Vergeving bestaat voor iedere zonde met uitzondering van die tegen de (heilige) Geest (12,31-32). Mensen die, na elkaar te hebben vergeven, in harmonie bidden in de naam van Jezus, zullen verhoord worden.

Het thema beproeving en ὁ πονηρός

Omdat beproeving en ὁ πονηρός nauw met elkaar samenhangen en 6,13a en b één bedede vormen, worden deze begrippen tezamen besproken. Behalve in 6,13 komt πειρασμός in het evangelie van Matteüs alleen nog voor in 26,41 binnen de passage die zich afspeelt in Getsemane. Hier wordt aan 'bidden' als middel tegen beproeving 'waakzaamheid' toegevoegd. Het werkwoord (ἐκ-)πειράζω treft men vaker aan. De duivel mag Jezus dan in 4,11 met rust laten, zijn rol wordt overgenomen door de tegenstanders van Jezus (Farizeeën, Sadduceeën, leerlingen van de Herodianen et cetera, 16,1; 19,3; 22,18.35; 27,39-44), maar ook door zijn volgelingen zoals Petrus (16,23) of de leerlingen die in slaap vallen in Getsemane (26,36-46) of op de vlucht slaan wanneer Jezus wordt gevangengenomen (26,56); zij staan aan de zijde van ὁ πονηρός. Jezus daarentegen vertolkt de stem van God. Beproeving is hier de poging om Jezus van de door hem gekozen weg respectievelijk van zijn interpretatie van het woord van God af te brengen.

In het algemeen kan men stellen dat beproeving steeds een keuze vraagt tussen God en ὁ πονηρός waarbij de afloop onzeker is. Gebed als een vorm van uitdrukkelijke gerichtheid op God, het luisteren naar het woord van God in de Schrift zoals Jezus dat interpreteert, waakzaamheid en navolging van Jezus zijn probate middelen tegen beproeving en ὁ πονηρός. Bidden verandert niet de situatie, maar verandert en sterkt de bidder om zich in de beproeving staande te houden.⁹⁰

In 6,13 is ὁ πονηρός de tegenstander van de Vader en diens woord; in het evangelie als geheel is hij tevens de tegenstander van Jezus. Het evangelie maakt duidelijk dat tegenstanders van Jezus aan de zijde van ὁ πονηρός staan. Navolging van Jezus betekent dat ὁ πονηρός het onderspit delft. Kenmerkend voor ὁ πονηρός zijn onbarmhartigheid, onrechtvaardigheid en niet-vergevingsgezindheid.

89. Vgl. de analyse van 9,9-13.

90. Vgl. W. Fenske: 'Auch andere Aussagen interpretieren das Gebet funktional: Das Gebet stärkt, es verändert den Beter, es verhilft Identität mit sich zu erkennen usw.' ("Und wenn ihr betet ...", 97).

Toetsing werkhypothese

Aan het begin van dit hoofdstuk is vermeld dat de analyse (mede) wordt uitgevoerd met het oog op de toetsing van de hypothese dat de beden van het onzevader verregaand corresponderen met de narratieve wijze waarop de verteller Jezus schildert. Deze hypothese kan nu aan het slot van de analyse volmondig worden beaamd.

De verteller schildert Jezus als de ideale figuur die staat voor gerechtigheid en navolging verdient. Een rode draad in het totale verhaal van Matteüs is dat Jezus is gericht op de Vader in de hemelen (11,25-30; 26,36-46): hij heeft de Naam van de Vader geheiligd door in zijn verkondiging en onderricht en in zijn handelen naar de Vader te verwijzen, in het doen van goede werken en het vergeven van zonden (9,3.8). Hij heeft het koninkrijk dichtbij gebracht en zelfs presentisch gemaakt (12,28) en zich volledig daarvoor ingezet, niet alleen in woord maar ook metterdaad.

Jezus heeft de wil van de Vader tot de zijne gemaakt door het doen van barmhartigheid, zelfs tot de dood toe. Op het moeilijkste ogenblik in zijn leven, als het erom gaat de wil van de Vader te doen of zichzelf te redden, spreekt hij de Vader aan op de meest intieme wijze (26,39.42).

Door mededogen en barmhartigheid bewogen heeft Jezus brood in overvloed uitgedeeld. Waar Jezus is, is het op aarde als in de hemel (vergelijk 28,18). Door zijn gerichtheid op de Vader is zijn bereidheid om te vergeven dermate groot dat hij dit doet met inzet van zijn leven. Ook beproevingen brengen Jezus niet af van de door hem gekozen weg. Vooral de exorcismen zijn tekenend voor zijn overwinning op en zijn reddende kracht tegen *ὁ πονηρός*. Steeds blijkt dat Jezus er alles voor over heeft om de Vader te dienen (20,28); wij hebben dan ook vastgesteld dat hij het woord van God in praktijk brengt. In zijn leven heeft hij het gebod van de liefde tot God en de naaste (22,35-40) waargemaakt.

Tot slot

De gerichtheid op de Vader die uit 6,9-13 spreekt, is in het gehele evangelie van Matteüs terug te vinden. Het veelvuldig en gelijktijdig voorkomen van woorden die identiek of verwant zijn met woorden uit de verschillende beden van het onzevader is opvallend. Dit is niet alleen een bevestiging van de onderlinge samenhang van de afzonderlijke beden van dit gebed maar betekent eveneens dat het overige deel van Matteüs voor een aanzienlijk deel een illustratie van deze beden is. Dat valt ook op te maken uit de plaats van dit gebed in het hart van de eerste toespraak van Jezus, de Bergrede.

Voor het verstaan van het onzevader blijken andere passages uit Mt van essentieel belang te zijn. De toehoorder of lezer kan in 6,12 nog niet weten wat de bede om vergeving precies behelst, daar *ἀφίημι* hier voor de eerste maal in de betekenis van 'vergeven' voorkomt, terwijl ook de overige termen in deze bede niet eerder zijn aangetroffen; hetzelfde geldt voor de bede met betrekking tot de heiliging van de Naam of met betrekking tot de wil van God. Ook het beeld dat de toehoorder of lezer inmiddels van de Vader of het koninkrijk heeft, wanneer hij bij 6,9-13 aangekomen is, wordt in het vervolg van het boek verder toegelicht en uitgebreid. Dit bevestigt het belang van een tekstsemantische analyse.

Uit de tekstsemantische analyse blijkt dat identiek of verwant woordgebruik niet automatisch een connectie met het onzevader betekent. Desalniettemin is de analyse zeer nuttig geweest. Dit geldt eveneens voor de (clusters van) woorden die tot hetzelfde woordveld behoren. Ook het woordveldonderzoek heeft een positieve bijdrage geleverd aan het verkrijgen van meer inzicht in de betekenis van 6,9-13. Van de bidders wordt een actief gedrag geëist en dezelfde attitude als Jezus heeft (11,29). Het gaat in de verschillende beden steeds om een samenwerken van de Vader en de bidder. Hier bevestigt de analyse hetgeen reeds op grammaticaal niveau in § 2 van hoofdstuk 4 was vastgesteld. Bidden alleen is niet voldoende, het dient gepaard te gaan met daaruit voortvloeiende daden (16,27).

Mijn onderzoek toont aan dat 6,9-13 een *meerstemmig* gebed is. Deze meerstemmigheid is niet aantoonbaar wanneer men de directe en bredere context buiten beschouwing laat. De in hoofdstuk 6 uitgevoerde analyse bevestigt en verruimt de eerdere resultaten van hoofdstuk 5 dat gewijd was aan Mt 6,9-13 binnen het licht van de Bergrede. Daar bleek dat de Bergrede een verheldering van en commentaar is op de beden van het onzevader en dat dit gebed aan de basis ligt van de gehele Bergrede.

Ik stel vast dat niet alleen de Bergrede, maar het gehele evangelie van Matteüs de meerstemmigheid van de afzonderlijke beden van het onzevader tot klinken brengt. Het evangelie zelf vormt een toelichting en commentaar op dit gebed. Op deze wijze heeft Matteüs een eigen invulling gegeven aan het belang van bidden. Dit staat in contrast met de gangbare mening dat Lucas in veel grotere mate dan Matteüs de evangelist van het gebed is.⁹¹ Tegelijkertijd is bidden in het evangelie van Matteüs nadrukkelijk verbonden met een sterk ethisch appèl.

Op basis van mijn onderzoek is het dan ook gerechtvaardigd het onzevader te typeren als een *breviarum totius Evangelii*, een samenvatting van het gehele evangelie, zoals Tertullianus reeds rond het jaar 202 beweerd heeft.

91. Vgl. J. Jeremias die de opvatting is toegedaan dat Matteüs in vergelijking met Lucas het gebed zo weinig thematiseert omdat Matteüs zich richt tot mensen 'die zu beten gelernt haben, deren Beten aber gefährdet ist', terwijl Lucas zich richt tot mensen 'die erst noch lernen müssen, wirklich zu beten' (J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 189). Vgl. ook L. Feldkämper, die in het voorwoord van zijn dissertatie schrijft: 'Die vorliegende Studie versucht, der Bedeutung des Betens Jesu im Gesamt des Erlösungsgeschehens nach Lukas nachzugehen. ... nachdrücklicher als allen anderen Evangelisten war vornehmlich ihm an der Darstellung des betenden Jesus gelegen' (L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heils Mittler nach Lukas*, St. Augustin bei Bonn 1978, 5). Eveneens O. Cullmann: 'Es wird sich ergeben, daß der Verfasser des Lukasevangeliums in besonderer Weise der Evangelist des Gebets ist' (O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen 1994, 1997², 26).

Deel II

Diachronie

Hoofdstuk 7 Redactiekritiek: een theoretische inleiding

In de voorafgaande hoofdstukken werd het onzevader in Mt 6,9-13 op synchrone wijze onderzocht. Nu wordt het onderzoek voortgezet vanuit een andere invalshoek: de diachrone methode.

Hoofdstuk 8 is gewijd aan de redactiekritische analyse van Mt 6,9-13. Vervolgens wordt de verhouding onderzocht tussen de fase van de redactie en eerdere fasen in de wordingsgeschiedenis van het onzevader (hoofdstuk 9). Deze volgorde, die omgekeerd is aan de ontwikkeling die de tekst zelf heeft doorgemaakt, is hier gekozen omdat zo een vertrekpunt vanuit altijd min of meer hypothetische reconstructies van eerdere, pre-redactionele ontwikkelingsstadia wordt vermeden.

Dit diachrone onderdeel van mijn onderzoek wordt in het voorliggende hoofdstuk ingeleid met een korte theoretische beschouwing over de doelstelling en het belang van de redactiekritische methode.

§ 1 DOELSTELLING EN BELANG VAN DE REDACTIEKRITISCHE METHODE

Duitsland is de bakermat van de redactiekritiek.¹ Toch ontwikkelde deze methode zich bijna vanaf het begin van zijn ontstaan in de vijftiger jaren, in de Verenigde Staten op een andere wijze dan in Duitsland. Terwijl de redactiekritiek zich in Duitsland concentreerde op 'the world behind the text' en zo vooral een 'historical discipline' was, was er in de Verenigde Staten eerder sprake van een 'literary criticism' met nadruk op de tekst als eindproduct: 'as a unitary composition with concern for the overarching themes and motifs and for the structure of the whole and of the individual parts.'² Hier blijkt dat redactiekritiek geen eenduidig begrip is en meerdere benaderingen kent.

In de bijbelse exegese kwam na de tweede wereldoorlog de vormkritiek (*Formgeschichte*) steeds meer onder vuur te staan. Deze methode stelt zich ten doel de oorspronkelijke betekenis van bijbelteksten op het spoor te komen en te verhelderen door hun literaire genres en vaste literaire vormen te bepalen alsmede door de geschiedenis of ontwikkeling van deze literaire vormen en hun *Sitz im Leben* vast te stellen.³ Daartoe maakt zij gebruik van de literaire kritiek (*Literarkritik*),⁴ de

1. Voor een historisch overzicht, zie bijv. N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, Philadelphia 1969; 1981⁸; J.R. Donahue, *Redaction Criticism: Has the Hauptstrasse Become a Sackgasse?* In: *The New Literary Criticism and the New Testament*, eds. E. Struthers Malbon; E.V. McKnight, JSNTSup 109, Sheffield 1994, 27-57; J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*, Hamburg 1966.

2. J.R. Donahue, *Redaction Criticism*, 34.

3. In dit verband behoort zeker Hermann Gunkel (1862-1935) genoemd te worden. Vanwege zijn baanbrekend onderzoek met name op het gebied van de Pentateuch (H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1901) en de Psalmen (Idem, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933) mag hij beschouwd worden als de grondlegger van deze methode. Haar naam dankt

methode die meestal samenvalt met bronnenkritiek,⁵ waarbij de reconstructie centraal staat van oudere tradities die oorspronkelijk zelfstandig waren vóór hun huidige literaire inbedding binnen een groter geheel; literaire kritiek houdt zich ook bezig met vragen betreffende de auteur en de literaire relatie tussen twee of meer teksten die overeenkomsten vertonen. De literaire kritiek (hoogtepunt halverwege de negentiende, begin twintigste eeuw) ontwikkelde onder meer de tweebronnentheorie.

De vormkritiek gaat uit van de vooronderstelling dat een (gedeelte van een) bijbeltekst een eigen geschiedenis heeft, onafhankelijk van het grotere geheel waarvan hij nu deel uitmaakt. Dit betekent dat de evangeliën niet 'aus einem Guß' zijn, maar uit een groot aantal bouwstenen bestaan die elk een literaire eenheid vormen. De voorgeschiedenis van zo'n literaire eenheid kan zowel verschillende mondelinge als schriftelijke stadia omvatten voordat de tekst uiteindelijk in de ons bekende vorm werd vastgelegd.⁶ Het bezwaar tegen de vormkritiek richtte zich hoofdzakelijk op het feit dat deze methode te zeer gefocust is op de mondelinge overlevering van de kleine literaire eenheden (parabels, wonderverhalen etcetera), waardoor zij onvoldoende oog heeft voor het uiteindelijke geheel van het evangelie en evenmin voor de eigen theologische inbreng van de afzonderlijke evangelisten. Deze kritiek werd de aanzet tot de ontwikkeling van de *Redaktionsgeschichte*, hieronder redactiekritiek genoemd. Daarnaast zijn ook de gewonnen inzichten van de *Tendenzkritik* van de Tübinger Schule van invloed geweest op de ontwikkeling van de redactiekritiek (zie bijvoorbeeld het werk van W. Wrede en J. Wellhausen).

De term *Redaktionsgeschichte* gaat terug op Willi Marxsen.⁷ Hieronder verstaat men de methode in de bijbelse exegese die in eerste instantie gericht is op de

zij echter aan het werk van Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums* Tübingen 1919, 1971⁶.

4. Tegenwoordig treft men de in diachrone studies gebruikelijke uitdrukking 'literaire kritiek' (*literary criticism*) ook in synchrone studies regelmatig aan, hetgeen voor de nodige spraakverwarring kan zorgen. F. Neirynck reikt een praktische oplossing voor dit terminologische probleem aan: handhaving van de term in zijn traditionele betekenis en een meer gedetailleerde omschrijving als 'narrative criticism, rhetorical criticism, the study of "narrative rhetoric"' voor synchrone studies (F. Neirynck, *Literary Criticism, Old and New*. In: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, 11-38, hier: 12).
5. In plaats van 'literaire kritiek' wordt ook de term *Quellenforschung/Quellenkritik* resp. *source criticism* gehanteerd. Bovendien duidt 'literaire kritiek' in brede betekenis bronnenkritiek en redactiekritiek tezamen aan.
Voor een helder overzicht van de verschillende methoden in de bijbelse exegese, zie W. Weren, *Vensters op Jezus*, speciaal met betrekking tot diachronische methoden: 85-148.
6. In dit kader worden de evangelisten beschouwd als verzamelaars en tradenten van deze literaire eenheden; zij hebben deze met behulp van bijvoorbeeld inleidende en verbindende plaats- en tijds-aanduidingen tot een geheel samengesmeed. Wanneer men echter die verhalen losweekt uit het geheel, blijken zij heel verschillend van vorm ('Form') te zijn en de kenmerken van een bepaald literair genre ('Gattung') te vertonen (gelijkenis, parabel, gebed, lijdensverhaal, roepingsverhaal, wonderverhaal, leergesprek, toespraak enz.). De vormkritiek wil nu het wordingsproces (traditie-geschiedenis) van een bijbeltekst reconstrueren op grond van het literaire genre en de vaste literaire vorm. Niet alleen de wordingsgeschiedenis van een literaire eenheid is volgens de vormkritiek van belang, maar ook de bepaling van de *Sitz im Leben*, een term die van Gunkel stamt. Daarbij wordt gewoonlijk een onderscheid betracht tussen de *Sitz im Leben* der Gemeinde (bijvoorbeeld de cultus of de catechese) en de *Sitz im Leben* Jesu.
7. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959² (1956¹), 11; Marxsen vervolgt: 'Dieser Name ist u.a. auch gewählt, um einen möglichst allgemeinen Ausdruck zu gebrauchen. ... Wir sind zwar der Meinung, daß die Evangelisten alle wesentlich mehr waren als nur "Redaktoren", möchten aber

scheiding van traditie en redactie om op deze wijze de theologische motieven van de evangelist en zijn gemeente te achterhalen. De aandacht gaat daarbij met name uit naar de redacteur en zijn oorspronkelijke lezers. Stelt de vormkritiek bij het onderzoek van de literaire eenheden de vraag naar de *Sitz im Leben* van de gemeente, de redactiekritiek voegt daaraan toe de vraag naar de *Sitz im Leben* van de evangelist. Zij vormt dan ook een belangrijke correctie van en aanvulling op de vormkritiek.⁸

De redactiekritische methode staat in nauwe relatie met de literaire kritiek en de vormkritiek en bouwt voort op de resultaten van deze methoden.⁹ Evenals de vormkritiek is ook de redactiekritiek het eerst op het Oude Testament toegepast. Voor het Nieuwe Testament moeten de namen worden genoemd van o.a. Günther Bornkamm (voor het evangelie van Matteüs), Hans Conzelmann (Lucas) en Willi Marxsen (Marcus). Deze drie oudleerlingen van Bultmann toonden aan dat de evangelisten meer zijn dan enkel 'Sammler und Tradenten', maar in feite theologen.¹⁰ Juist de af-

mit dem Namen der Methode noch nicht das Ergebnis vorwegnehmen. ... "Redaktionsgeschichte" eignet sich aber auch deswegen besonders, weil man von dem Konsensus ausgehen kann, daß die Evangelisten Redaktoren waren. Wieweit sie das waren (von "Sammler" zum "Theologen" ergibt sich eine breite Skala) muß die Untersuchung selbst ergeben' (hier: 11, noot 1). J.R. Donahue wijst er op dat Marxsen de term 'Redaktionsgeschichte' al eerder (1954) in een recensie over *Die Mitte der Zeit* van H. Conzelmann gebruikte (J.R. Donahue, *Redaction Criticism*, 28). E. Haenchen stelde met betrekking tot deze benadering de term 'Kompositionsgeschichte' voor in plaats van 'Redaktionsgeschichte': 'Aber ist der Begriff "Redaktion" glücklich? Die Quellenforschung sah in dem Redaktor einen Mann, der mit Leimtopf und Schere die Quellen mehr schlecht als recht zu einem Evangelium zusammenbrachte. An eine solche Überarbeitung der Tradition durch den Evangelisten denkt ja Marxsen gerade nicht, wenn er in den Evangelisten Schriftsteller mit der Fähigkeit zur Komposition und mit eigenen theologischen Konzeptionen sieht' (E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 24). N. Perrin geeft in de lijn van 'literary criticism' en 'form criticism' de voorkeur aan de term 'redaction criticism' boven de letterlijke vertaling 'redaction history'. Perrin is zich bewust van de nauwe en moeilijk te scheiden relatie tussen redactie en de ordening van het materiaal (compositie). Onder compositie rekent hij ook 'the composition of wholly new sayings'. Toch volgt hij niet het voorstel van Haenchen en houdt vast aan 'redaction criticism': 'it refers to the whole range of creative activities which we can detect in an evangelist, an author, a transmitter of tradition, and in which and by means of which we learn something of that author's, evangelist's, transmitter's theology' (N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, 66). Ook C.M. Tuckett geeft de voorkeur aan 'redaction criticism': 'Strictly speaking, the German word *Redaktionsgeschichte* implies a history of redaction; it is thus not particularly appropriate for describing the study of one particular redaction, rather than a series of editings' (C.M. Tuckett, *Reading the New Testament. Methods on Interpretation*, London 1987, 117).

8. Vgl. W. Marxsen: 'Wenn J. Jeremias den "ersten Sitz im Leben", der in der einmaligen Situation der Wirksamkeit Jesu liegt, von dem "zweiten Sitz im Leben" unterscheidet, der durch die Situation der Urkirche gegeben ist und den die Formgeschichte zu ermitteln sucht, dann geht es jetzt um den "dritten Sitz im Leben" ' (W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 12).
9. H. Zimmermann: 'Die Ergebnisse der Literarkritik und der Formgeschichte sind für das Erfassen der redaktionellen Arbeit eines neutestamentlichen Schriftstellers unumgängliche Voraussetzung' (H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1982⁷, 223).
10. G. Bornkamm: 'Indessen erweisen die Synoptiker – alle drei und jeder in besonderer Weise – durch Redaktion und Komposition, durch Auswahl, Aufnahme und Auslassung und nicht zuletzt durch eine zunächst geringfügig erscheinende, bei näherem Zusehen aber doch charakteristische Abwandlung des überlieferten Stoffes, daß sie keineswegs nur Tradenten und Sammler, sondern auch Interpreten der Überlieferung sind' (G. Bornkamm; G. Barth; H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn 1960; 1968⁵, 11). Daarentegen M. Dibelius die samen met K.-L. Schmidt en R. Bultmann tot de voortrekkers van de vormkritiek behoort: 'Das literarische Verständnis der Synoptiker beginnt mit der Erkenntnis, daß sie S a m m e l g u t enthalten. Die Verfasser sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler,

wijkingen, weglatingen, toevoegingen, maar ook de schikking van het materiaal, woordkeuze etcetera in vergelijking met de *Vorlage* zijn aanwijzingen voor de eigen theologische inbreng van de individuele evangelisten. In de beginperiode van de redactiekritiek was dit het concentratiepunt, maar een eenzijdige nadruk op onderscheid kan soms een enigszins verminkt beeld opleveren van de theologie van de auteur. Niet alle onderscheid in verwoording of ordening van het materiaal hoeft immers op de auteur zelf terug te gaan, ook zijn bronnen kunnen hiervoor verantwoordelijk zijn (met betrekking tot Q werd dit altijd al aangenomen).

In een kritisch artikel wijst M. Hooker op het gevaar dat tot voorzichtigheid in deze maant: wanneer Matteüs en Lucas veranderingen aanbrengen in de tekst van Marcus, is het maar de vraag of zij precies dezelfde tekst van Marcus voor zich hadden als wij nu. Verder hoeven afwijkingen niet noodzakelijkerwijs te duiden op theologische motieven, ook stilistische overwegingen of toevalligheden kunnen hier debet aan zijn; bovendien is het niet uit te sluiten dat de evangelist een andere bron heeft benut, zelfs daar waar er parallellen zijn met Marcus.¹¹ Nog ingewikkelder ligt de zaak met betrekking tot Q. Naarmate Matteüs en Lucas hier meer onderling verschillen, is het minder waarschijnlijk dat er sprake is van opzet en ligt het volgens Hooker eerder voor de hand dat de traditie in verschillende vormen tot hen is gekomen.¹² Bepaalde inconsistenties binnen een evangelie hoeven ook niet glad te worden gestreken maar kunnen wijzen op een zekere ontwikkeling binnen het verhaal zoals bijvoorbeeld het geval is bij de zendingsopdracht aan de leerlingen in Mt 10,5-6 en 28,19.¹³ Daarom hecht men tegenwoordig tevens het nodige gewicht aan de overeenkomsten met de bron(nen) waaruit de evangelist put, want ook dat is een actieve keuze van de evangelist en typerend voor zijn theologische visie.¹⁴ Door niet alleen de verschillen te benadrukken, maar ook de parallellen, verkrijgt men een evenwichtiger beeld van de theologische visie van de auteur.

Uiteraard heeft de redactiekritiek altijd al aandacht gehad voor het geheel van het evangelie in zijn eindfase en voor de betekenis van de verschillende onderdelen binnen dat geheel.¹⁵ C.M. Tuckett pleit voor nog meer aandacht voor het geheel van de tekst in de eindfase, maar geeft toe dat dit moeilijkheden oplevert bij het gebruik van 'older methods of analysing a text into its component parts or sources and

Tradenten, Redaktoren. Im Überliefern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zugekommenen Materials besteht ihre Tätigkeit vor allem, und auch ihr theologisches Erfassen des Stoffes, soweit man von einem solchen reden kann, gelangt ganz wesentlich auf diese mittelbare Weise zum Ausdruck' (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2).

11. Vgl. M. Hooker, In his own Image? In: *What about the New Testament? Essays in Honour of Christopher Evans*, eds. M. Hooker; C. Hickling, London 1975, 28-44, hier: 31-32.

12. M. Hooker, In his own Image?, 34.

13. Vgl. D.R. Catchpole, Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament. In: *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. S.E. Porter, Leiden etc. 1997, 167-188, hier: 174-175.

14. C.M. Tuckett, Redaction Criticism. In: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins; J.L. Houlden, London-Philadelphia 1990, 580-582, hier: 581; C.M. Tuckett, *Reading the New Testament*, 120-122, waar Tuckett tevens pleit voor gebruikmaking van de inzichten die de 'secular literary criticism' ons kan bieden met betrekking tot de vraag 'how narratives function and how they gain their dramatic power' (hier: 123).

15. C.M. Tuckett: 'Hence, with the awareness of the limitations of the older type of redaction criticism, there has been a trend to look rather more at the works of the evangelists as wholes, as entities in themselves' (*Reading the New Testament*, 122).

redactional additions'.¹⁶ Dit probleem is in deze studie ondervangen door de voorafgaande synchrone analyse in deel I.¹⁷

Vanwege de vele overeenkomsten die er naast de (eveneens talloze) verschillen bestaan tussen de synoptici, staat het buiten kijf dat er een literaire relatie is tussen de synoptici; over de invulling van het 'hoe' van deze relatie bestaat minder consensus.¹⁸ De reeds genoemde tweebronnentheorie vindt de meeste aanhangers. Op basis daarvan is de eigen inbreng van Matteüs of Lucas vrij gemakkelijk te reconstrueren wanneer men hun tekst kan vergelijken met de vermoedelijke bron Mc als het oudste evangelie en/of de zogenaamde *Logienquelle*, aangeduid als Q, een hypothetische bron met uitspraken en verhalen van Jezus die niet in Mc te vinden zijn, maar wel in Mt en Lc.¹⁹ Volgens deze theorie hebben beide evangelisten Q – waarschijnlijk gesteld in het Grieks en berustend op ouder (vermoedelijk Aramees) traditiemateriaal – onafhankelijk van elkaar gebruikt. Dat blijkt zowel uit de overeenkomsten in woordgebruik, zinsconstructies etcetera als ook uit de compositie van de stof en de volgorde van de afzonderlijke perikopen.²⁰ De stof die niet op deze beide bronnen kan worden teruggevoerd, is het zogenaamde *Sondergut*.

Niet iedereen is van mening dat de tweebronnentheorie de enig juiste of de beste oplossing is voor het 'synoptische probleem', dat wil zeggen de vraag naar de literaire relatie tussen de synoptici. De kwestie daarbij is of de prioriteit aan Marcus toekomt of aan Matteüs of zelfs aan Lucas; verder is er verdeeldheid over de 'minor agreements' van Matteüs en Lucas tegenover Marcus in de drievoudige traditie, met als alternatief een Deutero-Marcus of de theorie dat Lucas afhankelijk is van Matteüs. Daarover schrijft F. Neirynck: 'In theory I can have no objection against some influence of oral-tradition variants, some occasional dependence on a revised text of Mark, or some subsidiary Lukan dependence on Matthew. But a modification of the Markan hypothesis suggested on the basis of the minor agreements can only be a minor modification, and it is my impression that no such modification is needed after serious examination of the Matthean and Lukan redactions.'²¹

16. C.M. Tuckett, *Reading the New Testament*, 124. Vgl. D.R. Catchpole: 'Once again, therefore, the method requires that it be supplemented by other disciplines that emphasize the finished product' (Source, Form and Redaction Criticism, 174).

17. Vgl. D.R. Catchpole: 'The final stage is readily accessible and vitally important: the earlier stages are sometimes less easily accessible but never less important. The conclusion is therefore clear: between the synchronic and the diachronic there can be, there must be, a complementary and mutually enriching harmony' (Source, Form and Redaction Criticism, 187). Of er echter steeds sprake is van 'harmonie' tussen beide methoden zal m.i. in ieder afzonderlijk geval moeten worden onderzocht.

18. Een groot aantal mogelijkheden wordt opgesomd door H. Baarlink, Het Synoptische Vraagstuk. In: *Bijbels Handboek Deel III, Het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 235-257, hier: 238-239.

19. Vgl. J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg: 'Der Q-Text muss nicht länger als eine imaginäre und nur theoretische Größe angesehen werden, die irgendwo hinter bestimmten Versen des Matthäus- und Lukasevangeliums als deren Quelle liegt, sondern tritt als eigenständiger Text in Erscheinung' (*The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, eds. J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg, Leuven 2000, xiv). Dit werk biedt tevens een goed overzicht van de 'History of Q Research', geschreven door J.M. Robinson, xix-lxxi.

20. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 82-83.

21. F. Neirynck, *Literary Criticism, Old and New*, 18.

Er zijn auteurs die van de veronderstelling uitgaan dat Matteüs gebruik heeft gemaakt van Mc als bron en deze bewerkt heeft, en dat Lucas vervolgens deze beide bronnen redigeerde.²² Anderen zijn juist van mening dat Lucas als bron Mt heeft benut en bewerkt en daarnaast Mc.²³ Dit zou echter zoals onder meer F.G. Downing aantoonde, een gecompliceerde procedure zijn en een hoge mate van affiniteit met ingewikkelde compositietechnieken vereisen, waarvan geen andere voorbeelden te vinden zijn in de ons bekende contemporaine literatuur van de eerste eeuw.²⁴ Hij is dan ook voorstander van de tweebronentheorie.²⁵

H. Frankemölle pleit daarentegen voor een uitbreiding van de tweebronnen-hypothese tot een 'Drei-Quellen-Theorie', te weten de Schrift, Mc en Q, dit 'in literarisch-formaler wie in thematisch-theologischer Hinsicht.' Als argument voor deze *Drei-Quellen-Theorie* voert Frankemölle aan dat Matteüs de beslissende redactionele impuls voor de opbouw van zijn evangelie moet hebben ontleend aan het boek Deuteronomium met de redevoeringen van Jozua, Samuël, David en vooral Mozes. Een dergelijke opbouw zoekt men immers tevergeefs in Mc en Q. Het evangelie van Matteüs staat in continuïteit met Tenach, terwijl het tegelijkertijd de discussie aangaat met de theologie van zijn tijd.²⁶

De tweebronentheorie biedt geen oplossing voor het *Sondergut*.²⁷ Daarom gaan sommige auteurs uit van een 'vierbronentheorie' waarbij aan Matteüs en Lucas ieder een eigen schriftelijke bron (M en L) buiten Q is toebedeeld.²⁸ Daar het *Sondergut* van Matteüs en Lucas zeer divers van karakter is, ligt een schriftelijke bron minder voor de hand.

De redactiekritische methode kiest evenals de vormkritische methode positie en neemt de tweebronentheorie, of beter tweebronnenhypothese als uitgangspunt. Vooral de redactiekritische methode heeft de vruchtbaarheid van deze hypothese bevestigd. Overigens beperkt redactiekritiek zich niet tot de synoptici, al is zij daar, althans voor het Nieuwe Testament, het meest frequent toegepast. Zij is in beginsel toepasbaar op elke tekst, zowel met betrekking tot de tracering van zijn bronnen – vooropgesteld natuurlijk dat de auteur gebruik maakt van bronnen en geen volkomen nieuwe tekst creëert – als met betrekking tot het geheel, tot het achterhalen van de

22. Bijv. M.D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer*, in: *JTS* 14 (1963) 32-45; M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.

23. Bijv. W.R. Farmer, *The Synoptic Problem*, New York-London 1964.

24. F.G. Downing, *Compositional Conventions and the Synoptic Problem*, in: *JBL* 107 (1988, 1) 69-85.

25. F.G. Downing: 'So far from the various theories being all so lacking in evidence as to leave the issue insoluble, none but the Two-Document hypothesis has any initial plausibility at all' (*Compositional Conventions and the Synoptic Problem*, 85).

26. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie*. In: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, 281-310, hier: 308.

27. Enkele auteurs rangschikken tegenwoordig het *Sondergut* (minstens ten dele) onder Q, anderen daarentegen gaan uit van de mogelijkheid van een 'intermediate stage of pre-Matthean and pre-Lukan recensions of Q, in parallel to the Deutero-Markan intermediate between Mark and the Gospels of Matthew and Luke' (F. Neirynck, *Literary Criticism, Old and New*, 27-28).

28. Zie bijv. B.H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1924, 1930⁴.

visie van de auteur. Zo bestaan er redactiekritische studies over (delen van) het Johannesevangelie, Handelingen en de Brieven.²⁹

Evenals bij de literaire kritiek en de vormkritiek³⁰ is er ook bij de redactiekritiek nog steeds sprake van een verdere ontwikkeling en verfijning van deze methode. I. Broer is bijvoorbeeld van mening dat ook linguïstische en sociologische kwesties in de redactiekritiek geïntegreerd dienen te worden.³¹ N. Perrin ziet een ontwikkeling gaande die verder strekt dan de redactiekritische methode zelf. Hij doelt daarmee op het feit dat men vanuit de theologische inzichten en ontwikkelingen ten aanzien van het vroege christendom die men op grond van de redactiekritiek heeft verkregen, in staat is uitspraken te doen over de historische situatie waarin die inzichten en ontwikkelingen plaatsvonden. De vraag is dan welke historische situaties liggen achter deze theologische ontwikkelingen.³² In zijn verwijzing naar een artikel van N. Perrin zegt J.R. Donahue zelfs: 'Perrin's main street (*Hauptstrasse*) did not quite become a dead end (*Sackgasse*). To continue the metaphor, it might be called a *Querstrasse* (a crossroad), where different methods continue to intersect.'³³

De toepassing van deze methode vergt echter grote behoedzaamheid en Perrin is toch te optimistisch wanneer hij stelt: 'Our knowledge of the redactional activity of Matthew and Luke is therefore both firm and extensive; we not only have one of their major sources, Mark, but we can also reconstruct another, the sayings source, Q. It is no accident that redaction criticism is able to do spectacularly successful work on the theology of Matthew and the theology of Luke.'³⁴

29. Zie bijv. D. Brouns-Wewerinke, *In verhalen krijgt geschiedenis betekenis. Verbeelding van Jezus' lijden en dood in het Johannesevangelie*, Zoetermeer 2002, 152-193. S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen*, BZNW 79, Berlin 1996.

30. Zie bijv. C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh 1996 resp. K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987.

31. I. Broer: 'Wenn Redaktionsgeschichte die Redaktion der Evangelisten in den Blick nimmt, sollte sie alle Mittel, die die jeweilige Redaktion zu erhellen vermögen, benützen. Insofern wären m.E. linguistische und soziologische Fragen durchaus in die Redaktionskritik zu integrieren' (Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24:1-28, in: *NovT* 35 (1993) 209-233, hier: 209).

32. Vgl. N. Perrin: 'If redaction criticism helps us to determine more and more exactly the theological developments in earliest Christianity, then it will be natural for us to go on to ask ourselves what historical circumstances lie behind these theological developments. It may well be then that redaction criticism itself will ultimately produce a theological history of earliest Christianity such as it has not yet been possible to write' (N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, 39).

33. J.R. Donahue, *Redaction Criticism*, 48; Donahue refereert hier aan een artikel van N. Perrin, *The Wredestrasse becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift*, in: *JR* 46 (1966) 296-300.

34. N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, 57.

§ 2 WERKWIJZE

Voor het redactiekritische onderzoek zijn een *horizontale* en een *verticale* analyse van Mt 6,9-13 noodzakelijk.³⁵ Hoewel deze in de praktijk nauw met elkaar zijn verbonden, is er wel een onderscheid te maken. In de horizontale analyse wordt de tekst van Matteüs vergeleken met de paralleltekst in Lc 11,2-4 die, uitgaande van de tweebronentheorie, beschouwd kan worden als een door Lucas geredigeerde versie van Q-stof, die ook Matteüs benut heeft. Het verticale onderzoek is gericht op het vaststellen in Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 van bepaalde woorden, begrippen, textuele elementen, stijl, compositietechniek, kortom taalfenomenen, die karakteristiek kunnen worden genoemd voor Matteüs respectievelijk Lucas.

Nu is het veelvuldig voorkomen van een bepaald woord nog geen graadmeter. Want het is mogelijk dat dat woord ook in de vermoedelijke bronnen Mc of Q veel voorkomt; dit moet in alle teksten waar het betreffende woord staat, worden nagegaan. Is het woord al in Mc te vinden, dan is dit in de parallel in Mt of Lc niet aan het werk van de redacteur toe te schrijven. Heeft de evangelist echter een woord of meerdere woorden uit Mc veranderd, weggelaten of aan de Marcustekst toegevoegd, dan moet dit op zijn konto worden geschreven, vooropgesteld dat elders in Mt of Lc afwijkingen van het evangelie van Marcus te vinden zijn die in dezelfde richting wijzen. Alleen dan is redactie hoogstwaarschijnlijk. Betreft het Q of eventueel een andere traditie, dan is redactie wel mogelijk, maar niet zeker, omdat wij niet over deze bronnen beschikken.

Bij *Sondergut* moet worden nagegaan of een bepaald woord binnen een duidelijk redactioneel vers voorkomt of juist niet; misschien is een eenduidig antwoord niet te geven. Wanneer een woord weliswaar relatief vaak voorkomt, maar enkel in het *Sondergut* van de evangelist, is het waarschijnlijker dat het geen voorkeurswoord van de redacteur is en eerder uit een traditie afkomstig is.³⁶ In een redactiekritische studie staat immers de vraag centraal naar de verhouding tussen traditiemateriaal of traditionele voorstellingen en redactie met als doel dat het aandeel van de redactor zo nauwkeurig mogelijk omlijnd en verklaard wordt. Bij wijze van synthese worden vervolgens de verzamelde redactionele elementen samengevoegd tot een (min of meer) sluitend geheel.

Gezien mijn centrale vraagstelling leg ik de nadruk hier op de studie van *betekenis*: aangegeven wordt welke betekeniscomponenten door de redactor zijn weggelaten, veranderd of toegevoegd. Bovendien zal met het oog op de correlatie die er bestaat tussen deze redactionele elementen en Matteüs respectievelijk de gemeente van Matteüs of de oorspronkelijke lezers, getracht worden om de functie van deze veranderingen te achterhalen.

35. Zie W.G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*. Mt. 17,22-18,35, Rome 1970, 9 en 12-13.

36. J.H. Friedrich, Wortstatistik als Methode im Matthäusevangelium, in: *ZNW* 76 (1985) 29-42.

Het is eigen aan de redactiekritiek dat de te onderzoeken tekst gezien wordt in het licht van andere teksten. Bij de keuze van die teksten is doorslaggevend dat zij door de redactor zijn benut bij de totstandkoming van zijn eigen tekst. In de nu volgende redactiekritische analyse wordt ingegaan op de vraag of en in hoeverre de redactie van Matteüs gericht is op een versterking respectievelijk afzwakking van relaties tussen het onzevader en andere, reeds bestaande teksten of tradities.

Hoofdstuk 8 Redactiekritische analyse van de synoptische versies van het onzevader (Matteüs 6,9-13 en Lucas 11,2-4)

INLEIDING

Dit hoofdstuk is gewijd aan een redactiekritische analyse van de beide versies van het onzevader in Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4. In het algemeen bestaat er over het surplus van het onzevader in Mt 6,9-13 ten opzichte van de versie in Lc de consensus dat dit teruggaat op de redactie van Matteüs. Jeremias heeft hier met onderstaande stelling belangrijke invloed uitgeoefend:

Die entscheidende Beobachtung bezüglich der Ursprünglichkeit ist, daß die Lukasfassung in der Matthäusfassung vollständig erhalten ist. Da liturgische Texte die Tendenz haben, sich anzureichern, und der kürzere Wortlaut hier gewöhnlich der ältere ist, dürften die Überschüsse bei Matthäus Erweiterungen darstellen. Es ist unwahrscheinlich, daß jemand die dritte und siebte Bitte gestrichen haben sollte, während der umgekehrte Vorgang gut vorstellbar ist. Daß der kürzere Text der ältere ist, wird durch weitere Beobachtungen bestätigt. Die drei Überschüsse der Matthäusfassung finden sich jeweils an entsprechender Stelle im Text: am Ende der (ursprünglich nur aus einem Wort bestehenden) Anrede, am Ende der Du-Bitten und am Ende der Wir-Bitten. Das entspricht wiederum dem, was sich andernorts beobachten läßt: liturgische Texte werden gern volltönend abgeschlossen. Für die Ursprünglichkeit des Lukasumfangs spricht schließlich, daß durch die von Matthäus überlieferten Zusätze der stilistische Aufbau des Vaterunsers ausgeglichen wird. Insbesondere ergänzt die siebte Bitte den Parallelismus membrorum, dessen Fehlen in der lukanischen Schlußbitte sehr auffällig ist.¹

De visie van Jeremias verdient enige nuancering, die in de hieronder door te voeren redactiekritische analyse zal worden aangebracht. Methodisch gezien sluit ik mij aan bij het standpunt van O. Cullmann dat een keuze tussen de langere Mt-tekst of de kortere Lc-tekst niet in zijn algemeenheid mogelijk is: 'Vielmehr werden wir für jede Bitte die Frage aufzuwerfen haben, welche Form die ältere ist und das von Jesus gesprochene Gebet am treuesten erhalten hat.'²

Eerst richten wij ons echter in § 1 op de *plaats* van dit gebed binnen de evangeliën van Matteüs en Lucas. De vraag is of die plaats redactioneel is bepaald. Voor Mt 6,9-13 wordt daarom de context onderzocht binnen 6,1-18, met nadruk op 6,5-15; voor Lc 11,2-4 gaat het om de context binnen 11,1-13. Aan de context worden een (korte) synchrone en een diachrone beschouwing gewijd.

In § 2 vindt de redactiekritische analyse van het onzevader plaats. Daartoe is een overzicht gepresenteerd waarin de letterlijke overeenkomsten en verschillen tussen Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 zijn opgenomen. Vervolgens worden deze letterlijke overeenkomsten en verschillen geanalyseerd. Daarbij zal getracht worden meer zicht te

1. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 189-190.

2. O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, 53.

krijgen op de semantische kleur van het vocabulaire dat beide evangelisten gemeenschappelijk hebben. Dit is binnen de redactiekritiek een op zich ongebruikelijke stap, die echter aansluit bij de semantische interesse van het eerste deel van dit onderzoek. Het geheel zal met een conclusie worden afgerond.

Tot slot wordt in § 3 aandacht geschonken aan de oudst bekende versie van het onzevader buiten Mt en Lc, het onzevader in *Didachè* 8,2-3.

§ 1 PLAATS VAN HET ONZEVADER IN HET EVANGELIE VAN MATTEÛS EN LUCAS

Litteraire context van het onzevader in Mt 6,9b-13

Mt 6,9b-13 maakt deel uit van de zogenaamde *Kultdidache* (6,1-18). Met het inleidende kopje 'gerechtigheid' (6,1) wordt al aangegeven waar het in het volgende om gaat: gerechtigheid mag niet worden beoefend voor het oog van de mensen om door hen te worden gezien, want een dergelijke gerechtigheid zal de Vader in de hemelen niet belonen.

Daarop volgen drie vormen van gerechtigheid: het geven van aalmoezen (6,2-4), bidden (6,5-15) en vasten (6,16-18). Het onzevader behoort tot het middelste en meest uitvoerige item van de genoemde trits. Dit gebed wordt voorafgegaan door 6,5-9a (onder te verdelen in 6,5-6 en 6,7-9a) en gevolgd door 6,14-15.

Mt 6,5-6 is op dezelfde wijze opgebouwd als 6,2-4 en 6,16-18 en handelt over de juiste vorm van bidden: niet in het openbaar zoals de huichelaars maar in het verborgene. In 6,7-8 wordt het overvloedige woordgebruik van de heidenen afgewezen, waarop in 6,9a de inleiding volgt tot een concreet voorbeeld van de juiste manier van bidden, het onzevader (6,9b-13). Aansluitend aan het onzevader geeft 6,14-15 een toelichting op de bede om vergeving. Het slot van deze passage wordt gevormd door 6,16-18 waarin het thema vasten centraal staat.

Diachrone beschouwing over de plaats van het onzevader binnen Mt 6,1-18

Het onzevader bevindt zich in het begin van het evangelie van Matteüs, in het hart van de eerste programmatische rede, de Bergrede. Een eerdere plaats in het evangelie is nauwelijks mogelijk daar Jezus eerst een aantal volgelingen moet hebben om deze te kunnen onderrichten.

Mt 6,1 geeft het thema aan van de passage 6,2-18 (gerechtigheid doen in gerichtheid op de Vader) en vormt tegelijkertijd de verbinding met de voorafgaande en met de volgende tekst door woorden of woordcombinaties als δικαιοσύνη (5,20), ποιεῖν (5,46.47²; 6,2².3²), ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων (5,16), μισθός (5,12.46; 6,2.5.16), πατήρ ... ἐν τοῖς οὐρανοῖς (6,9b; vergelijk 5,48; 6,4.6².8.14.15.18²). De meeste van deze in 6,1 gebruikte woorden of woordcombinaties komen vaak in Mt voor zoals bijvoorbeeld 'Vader in de hemelen'. Voorkeurswoorden van Matteüs zijn verder gerechtigheid (7/-/1); loon (10/1/3; het verbum μισθόομαι komt in het NT alleen voor in Mt 20,1.7); de prepositie ἔμπροσθεν (18/2/8).³ Mt 6,1 wijst daarom in de richting van redactie.⁴

3. In Lc komt ἔμπροσθεν tienmaal voor, maar in 19,4.28 is dit woord adverbiaal gebruikt.

4. Eveneens J. Dupont die zijn eerdere standpunt ten aanzien van de prematteaanse oorsprong van Mt

Na dit inleidende vers wordt gerechtigheid verbijzonderd in aalmoezen geven, bidden en vasten, waarbij onze aandacht vooral uitgaat naar het middelste item (6,5-15).⁵ Opvallend is de identieke opbouw van 6,2-4; 6,5-6 en 6,16-18. Het is een trits waarbij de eerste regel telkens het thema aangeeft;⁶ vervolgens wordt het af te wijzen gedrag van de huichelaars (ὑποκριταί) geschilderd met de conclusie dat degenen die zo te werk gaan, hun loon al hebben gehad. Dan wordt de juiste manier van aalmoezen geven, bidden en vasten – ‘in het verborgene’ – gepresenteerd van wie leerling wil zijn van Jezus (σοῦ/σύ). Het item wordt afgesloten met het motief van beloning: je Vader die ziet in het verborgene, zal het je lonen. Deze terugkerende opbouw duidt op een gesloten compositie, wat nog ondersteund wordt door overeenkomstig woordgebruik. Het evenwichtige patroon van deze gesloten compositie wordt doorbroken door de verzen 7-15 die het thema ‘bidden’ met elkaar gemeen hebben. Daarmee is het belang van het gebed aangegeven. Deze verzen zijn te onderscheiden in 6,7-8; 6,9-13 en 6,14-15.

Mt 6,7-8 keert zich niet tegen de huichelaars zoals 6,2-4; 6,5-6 en 6,16-18, maar tegen de heidenen, die door hun stortvloed van woorden invloed op God menen te kunnen uitoefenen. Op dit af te wijzen gedrag volgt niet (zoals boven) het aanbevolen gedrag. In plaats daarvan wordt gewezen op de overbodigheid van een dergelijk gedrag, want *jullie Vader weet wat jullie nodig hebben, voordat jullie Hem vragen*. Werd in 6,4.6 en 18 beklemtoond dat de Vader in het verborgene ziet, in 6,8 staat de alwetendheid van God op de voorgrond. Het thema van al of geen beloning door de Vader ontbreekt. Het gaat hier dan ook om een logion dat vermoedelijk is overgenomen uit de traditie en toegevoegd is aan de genoemde trits. Daarop volgt het concrete positieve voorbeeld van het onzevader, ingeleid door 6,9a: *Zo moeten jullie dus bidden*.

Terwijl in 6,3.6.17 het positieve voorbeeld vergezeld gaat van een singularis (σοῦ/σύ), is 6,9a gericht tot ὑμεῖς (pluralis). Het partikel οὖν heeft de redactor waarschijnlijk toegevoegd conform 6,2.8. Dit inleidende vers wijst in de richting van redactie.

6,1 herzien heeft (J. Dupont, *Les Béatitudes*, Tome III, 261).

5. Sporen van een dergelijke trits treft men ook aan in de logia 6 en 14 van het Thomasevangelie: '(6) Zijn leerlingen vroegen hem en zeiden hem: Wilt U dat we vasten? Hoe zullen we bidden en hoe zullen we aalmoezen geven en welke eetsvoorschriften zullen we houden? Jezus zei: Liegt niet en doet niet wat jullie haten, want alles is openbaar voor het aangezicht van de hemel. Want niets is verborgen wat niet aan het licht zal komen en niets is bedekt wat niet ontdekt zal worden. (14) Jezus zei tegen hen: Indien jullie vasten, zullen jullie zonde over je brengen en als jullie bidden, zullen jullie veroordeeld worden en als jullie aalmoezen geven, zullen jullie je geest kwaad doen...' (A.F.J. Klijn, *Jezus in de Apocriefe Evangeliën. Buitenbijbelse beelden van Jezus*, Kampen 1999, 64-66). Zie eveneens *Papyrus Oxyrhynchus* 654, nr. 5 in *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. K. Aland, 85, waar de volgorde van de trits net als in het Thomasevangelie omgekeerd is, maar bidden steeds het middelste item is; bovendien stellen de leerlingen i.i.t. Mt 6,2-18 vragen aan Jezus over vasten enz., die Jezus vervolgens beantwoordt. Vgl. verder *Did* 1,5-6 (aalmoezen geven); 8,1 (vasten) en 8,2-3 (bidden); eveneens 15,4. Vgl. Tob 12,6-10, waar in vers 8 het gebed verbonden wordt met vasten, aalmoezen geven en gerechtigheid. Zie in dit verband H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, 335-338; Betz concludeert: 'One can hardly have any doubt that the singling out of almsgiving, prayer, and fasting has its origin in the Jewish wisdom traditions to which also Sirach and Tobit belong' (hier: 338).

6. In 6,2 wordt de singularis gebruikt (ὅταν ποιῇς ἐλεημοσύνην), in 6,5.16 daarentegen de pluralis.

Mt 6,14-15 is aan het onzevader toegevoegd als een toelichting op de bede om vergeving in 6,12 via het motiefwoord ἀφῆμι. Deze beide verzen zijn een teken van het belang dat Matteüs hecht aan het thema vergeving (5,23-24.25-26). Matteaans is ook de nadruk op de ethiek, de actieve daad van vergeving. Mt 6,14-15 is een echo van de uitspraak in Mc 11,25 die functioneert als afsluiting van de passage over de vijgeboom. Matteüs heeft deze uitspraak in een eigen vorm gegoten – die van het antithetisch *parallismus membrorum* – en binnen 6,1-18 ingevoegd.⁷

Mt 6,7-15 doorbreekt het patroon van de boven beschreven opbouw van 6,2-6 en 6,16-18 en van het daarbij behorende vocabulaire. Ook ontbreekt in dit gedeelte het thema van al of geen beloning van de kant van de Vader. Een aannemelijke verklaring voor dit onderscheid in opbouw en vocabulaire is dat Matteüs de passage 6,7-15 heeft toegevoegd aan een bestaande tekst uit de joodse of christelijk-joodse traditie.⁸

Conclusie: De plaats van het onzevader aan het begin van de Bergrede, in het hart van de trits (traditie) over aalmoezen geven, bidden en vasten, is redactioneel bepaald. Die plaats toont aan hoeveel gewicht Matteüs hecht aan dit gebed als geheel; hij ziet het als de basis voor andere vormen van gerechtigheid, terwijl 6,14-15 het belang van het thema vergeving binnen dit gebed onderstreept.

Litteraire context van het onzevader in Lc 11,2b-4⁹

Lc 11,2b-4 maakt deel uit van het grotere geheel in 11,1-13, waarin Jezus en de leerlingen samen zijn. Na de scène in het huis van Marta en Maria (10,38-42), die op zijn beurt behoort tot de grotere teksteenheid van 10,25-42, volgt het relatief zelfstandige geheel van 11,1-13.¹⁰ Deze perikoop begint in 11,1 met de mededeling dat Jezus aan het bidden is: Καὶ ἐγενετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν [...] προσευχόμενον... . Dezelfde constructie treffen we in 9,18 aan, waar Jezus in gezelschap van de leerlingen eveneens aan het bidden is; daar is Jezus echter degene die een vraag stelt aan de leerlingen.

De schijnwerper is vooral gericht op de *biddende* Jezus en niet zozeer op de locatie, waarvan een nauwkeurige opgave ontbreekt (ἐν τόπῳ τινί). Een van zijn leerlingen vraagt Jezus om hen te leren bidden. Zoals zo vaak bij Lucas betreft het een niet bij naam genoemd persoon (τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) die kennelijk onder de indruk is van de manier waarop Jezus bidt en die als spreekbuis funktioneert. Aan

7. U. Luz: 'In Mk 11,25 hat es eine unabhängige Variante, die Mt später wegläßt' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 353).

8. H.D. Betz ontkent deze mogelijkheid die door de meesten wordt gedeeld, niet; toch geeft hijzelf de voorkeur aan de mogelijkheid dat de prematteaanse auteur of redacteur van de Bergrede verantwoordelijk is voor de invoeging (H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, 350).

9. Lucas spreekt enkel over Πατέρ; gemakshalve zal ook het gebed in Lc 11,2-4 voortaan aangeduid worden als 'onzevader'.

10. De verandering van plaats en personages in 10,38 spreekt wellicht tegen het bij elkaar horen van 10,25-37 en 10,38-42, vergelijk echter ἀνθρώπος τις (10,30); ἰσχυρὸς τις (10,31); Σαμαρίτης δέ τις (10,33) en γυνὴ δέ τις (10,38). Bovendien behoren de Samaritaan en de vrouw beiden tot de randfiguren van de maatschappij. Vgl. *The New Interpreter's Bible (NIB)*, eds. L.E. Keck e.a., Volume IX, Nashville 1995, 231. T. van Schaik wijst op de woordovereenkomst tussen ὑπεδέξατο in 10,38 en πυνδοχέον in 10,34 (T. van Schaik, *De barmhartige Samaritaan (Lc 10,25-37)*. In: B. van Iersel e.a., *Parabelverhalen in Lucas*, Tilburg 1987, 55-82, hier: 55-56).

zijn vraag voegt de leerling nog toe 'zoals ook Johannes zijn leerlingen leerde' (vergelijk 5,33-35). Het behoort blijkbaar tot de taak van een leermeester zijn volgelingen te leren bidden.

In 11,1-2a staat bidden (προσεύχομαι) centraal.¹¹ In 11,2a richt Jezus zich tot de leerlingen; daarop volgt het gebed dat Jezus namens de leerlingen uitspreekt en dat gericht is tot de Vader (11,2b-4).

Op het onzevader volgt een nadere beschouwing over bidden en gebedsverhoring; in dit stuk richt Jezus zich opnieuw tot de leerlingen (11,5-13). Lc 11,5-13 is onder te verdelen in de parabel over de vrijpostige vriend die midden in de nacht drie broden komt lenen (11,5-8) en de passage over gebedsverhoring (11,9-13 //Mt 7,7-11).¹² Lc 11,13 eindigt met de belofte dat de hemelse Vader heilige Geest (πνεῦμα ἅγιον) zal schenken aan hen die het Hem vragen (vergelijk 3,16). Die Geest overwint demonen zoals blijkt uit 11,14 waar met de uitdrijving van een demon een nieuwe teksteenheid begint en behalve Jezus en de leerlingen ook de scharen aanwezig zijn (11,14-26).

Zowel in 11,2b als 11,13 wordt God 'Vader' genoemd (inclusio), in 11,13 uitgebreid tot ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ. In 11,11 komt een aardse vader voor, wiens kind vraagt om een vis of een ei; het is een vraag om voedsel die te vergelijken is met de bede om brood. Terwijl de Vader in 11,3 gevraagd wordt ons brood te geven, sluit 11,9-13 af met de conclusie dat de Vader uit de hemel zal geven aan wie het Hem vragen (*a minori ad maius* argumentatie). Hier is sprake van een connectie met het thema bidden in het algemeen en met de broodbede in het bijzonder (vergelijk ἄρτους in 11,5; δίδωμι / ἐπιδίδωμι / δόματα in 11,3.7.8².9.11.12.13²).

Het verbum προσεύχομαι (15[16]/10/19) komt in de directe context van 11,2-4 drie keer voor (11,1²-2; vergelijk Mt 6,5².6².7.9). De verba αἰτέω (11,9.10.11.12.13), ζητέω en κρούω (11,9.10) aan het slot van de perikoop hebben hier een betekenis die dichtbij προσεύχομαι ligt. De verba εὐρίσκω en ἀνοίγνυμι (11,9.10) duiden hier evenals δίδωμι op gebedsverhoring (zie de beide passiva divina δοθήσεται en ἀνοιγήσεται in 11,9).

Uit het bovenstaande blijkt dat 11,1-13 als een tekstueel geheel te beschouwen is en dat het onzevader daarin hecht geïntegreerd is.

Diachrone beschouwing over de plaats van het onzevader binnen Lc 11,1-13

In deze paragraaf proberen we een antwoord te vinden op de vraag of de plaatsing van het onzevader binnen 11,1-13 op redactie berust. Te constateren valt dat Lucas dit gebed niet heeft ingevlochten in de zogenaamde Veldrede (Lc 6,20-49), de pendant van de Bergrede in Mt. In Lc staat het onzevader ongeveer halverwege het evangelie, in de sectie over de reis naar Jeruzalem (9,51-19,46), waar Jezus ter dood zal worden gebracht. Heeft het onzevader in Mt programmatische betekenis, in Lc staat dit gebed in het teken van het aanstaande lijden (zie ook het gebed in 22,39-46

11. Ten onrechte spreekt L. Feldkämper over de concentrische structuur van Lc 11,1-2a (L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 178-179).

12. Lc 11,5-13 is ook onder te verdelen als 11,5-8 (parabel); 11,9-10 (logia) en 11,11-13 (parabel) zoals bijv. L. Feldkämper voorstelt (*Der betende Jesus*, 188).

waaruit Jezus kracht put om het lijden te doorstaan, en verder 23,34).¹³

De nauwe relatie tussen gerechtigheid en bidden, de visie op het gebed als basis voor het doen van gerechtigheid, het geven van aalmoezen en vasten en de eenduidige gerichtheid daarbij op de Vader (Mt 6,1-18) ontbreken in Lc 11,1-13; hier vervult de biddende Jezus een voorbeeldfunctie en staan volharding in het gebed en vertrouwen op gebedsverhoring (//Mt 7,7-11) centraal.¹⁴ Valt er in Mt 6,14-15 bijzondere nadruk op de bede om vergeving, in Lc 11,5-13 geldt dit meer speciaal voor de broodbede (vergelijk Mt 6,26.32 waar een connectie met de broodbede eveneens waarneembaar is).

In Mt volgt het onzevader op de negatieve beschrijving van het bidden van schijnheiligen en heidenen (SG), terwijl in Lc het positieve voorbeeld van Jezus zelf aanleiding is tot de vraag om onderricht (προσευχόμενον 11,1).¹⁵ De gemeente van Matteüs weet wat bidden is maar op de wijze waarop anderen bidden, valt het een en ander af te dingen; de gemeente van Lucas is kennelijk niet zo vertrouwd met bidden. Of zoals Jeremias zegt: 'wir haben bei Matthäus einen judenchristlichen, bei Lukas einen heidenchristlichen Gebetskatechismus vor uns.'¹⁶ Daarnaast geldt dat een eigen gebed belangrijk is voor de herkenbaarheid van een gemeenschap van leerlingen.¹⁷

Verder geeft Jezus in Mt dit voorbeeld van gebed op *de* berg (εἰς τὸ ὄρος 5,1), waarbij de naam van de berg onvermeld blijft. In Lc is de locatie onbepaald, hoewel Lucas elders frequent over 'de berg' spreekt (3,5: παν ὄρος; 4,29; 6,12; 8,32; 9,28.37; 19,29.37; 21,37; 22,39; 21,21 en 23,30: pluralis).

Lc 11,2b-4 wordt voorafgegaan door de introductie: Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν [...] προσευχόμενον... De formule Καὶ ἐγένετο gevolgd door de tijdsbepaling ἐν τῷ plus accusativus cum infinitivo met een aansluitende al dan niet asyndetische zin is lucaans.¹⁸ De uitdrukking ἐν τῷ εἶναι komt in het Nieuwe Testament verder alleen voor in Lc 2,6; 5,12; 9,18 en Hand 19,1. De constructie εἶναι plus participium praesens (coniugatio periphrastica) is eveneens typisch voor Lucas (5/15/39 en 25 keer in Hand).¹⁹ Het verbum προσευχόμεναι (15[16]/10/19 en 16 keer in Hand) is eveneens lucaans.²⁰

13. In een aantal handschriften ontbreekt het eerste deel van 23,34: $\Psi^{75} \kappa^1 B D^* W \Theta 070.579.1241 pc a sy^s sa bo^p$. Lc 9,18 is eerder genoemd vanwege de identieke constructie met 11,1 i.v.m. het bidden van Jezus. In de directe omgeving van dit vers, in 9,22.44, staan twee lijdensaankondigingen (vgl. 9,31).

14. Lc 11,5-8 en Mt 6,1-8.16-18 zijn *Sondergut* (voortaan: SG).

15. Lc 11,2b (ὅταν προσεύχησθε λέγετε) is in D onder invloed van de parallel in Mt 6,7 (met enkele kleine verschillen) uitgebreid tot: ὅταν προσεύχησθε μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποὶ· δοκοῦσιν γὰρ τινες ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται· ἀλλὰ προσευχόμενοι λέγετε.

16. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 189.

17. Vgl. J. Jeremias: 'Die Bitte: "Herr, lehre uns beten" besagt nicht, daß die Jünger das richtige Beten erst noch lernen müßten; vielmehr bitten sie Jesus, wie die Berufung auf das Vorbild des Täufers lehrt, um ein Gebet, das sie als seine Jünger kennzeichnen und zusammenschließen soll. Die eigene Gebetsordnung ist nämlich bei den religiösen Gruppen der Umwelt ein wesentliches Kennzeichen ihrer Gemeinschaft' (J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 167).

18. Zie J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980, 25-29 en 195.

19. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 42-43.

20. Lucas heeft dit werkwoord bijv. toegevoegd aan Mc in Lc 5,16; 6,12; 9,18.28.29.

J. Jeremias wijst op het bijvoeglijke gebruik van τις dat typisch is voor Lucas.²¹ Dit geldt eveneens voor ὡς in temporele betekenis.²² De tijdsaanduiding ὡς ἐπαύσατο komt ook voor in 5,4. Lucas gebruikt als enige evangelist het werkwoord παύω (5,4; 11,1; 8,24 diff. Mc 4,39; Hand 5,42; 6,13; 13,10; 20,1.31; 21,32) dat in het NT in totaal vijftienmaal voorkomt. De uitdrukking εἶπεν ... πρὸς plus accusativus is lucaans, evenals εἶπέν δέ in 11,2a.²³ De introducties in 11,1a.2a wijzen daarom in de richting van Lucas.

Op het onzevader in 11,2b-4 volgt 11,5-8 (SG) over de vriend die midden in de nacht drie broden nodig heeft. Deze passage wordt opnieuw ingeleid met de woorden: εἶπεν πρὸς ..., vervolgens met de retorische vraag: Τίς ἐξ ὑμῶν De passage sluit af met de conclusie λέγω ὑμῖν... en heeft een didactisch karakter. Daarop volgen de vermanende woorden in 11,9-10 die ingeleid worden door: Καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω. Een dergelijke introductie ontbreekt in de parallel van Mt 7,7-11.

Vervolgens stelt Jezus opnieuw een retorische vraag: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν, nu niet met betrekking tot een vriend maar tot een vader zodat het didactische element nog scherper naar voren komt (11,11). Vers 13 sluit af met de gave van heilige Geest (redactie Lucas) door de hemelse Vader (πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ).²⁴

Conclusie: Ook de plaats van het onzevader in Lc moet beschouwd worden als redactioneel. Dit gebed is geplaatst binnen de setting van het reisverhaal naar Jeruzalem. Er is sprake van een redactionele compositie van een aantal logia over bidden door middel van motiefwoorden en verbindende introducties. Wellicht vormden 11,2b-4 en 11,9-13 reeds een geheel, waartussen Lucas de parabel in 11,5-8 (SG) heeft geplaatst. Voor deze stelling pleit dat 11,9-13 net als het onzevader spreekt over een schenkende vader; verder de overeenkomst in thematiek en het parallelle begin en slot van beide perikopen (Πάτερ ... πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ).

De conclusie dat de plaats van het onzevader in Mt en Lc redactioneel is, roept de vraag op naar de oorspronkelijke plaats van het onzevader in de bron die Matteüs en Lucas ter beschikking stond. Op deze vraag zal in het hoofdstuk over de wordingsgeschiedenis van het onzevader (hoofdstuk 9) nader worden ingegaan.

21. J. Jeremias: 1/3/39 en 63 keer in Hand (*Die Sprache des Lukasevangeliums*, 15).

22. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 45.

23. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 33.

24. Lucas vult de ἀγαθὰ van de parallel Mt 7,11 in als πνεῦμα ἅγιον, een voorkeursuitdrukking van Lucas (5/4/13; vgl. τὸ πνεῦμα 19/23/36; in Hand komt τὸ πνεῦμα zelfs 70 keer voor, daarvan τὸ πνεῦμα ἅγιον 41 keer); vgl. ook Lc 12,12 diff. Mt 10,20.

§ 2 REDACTIEKRITISCHE ANALYSE VAN HET ONZEVADER

De redactiekritische analyse start met een vergelijking tussen Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4. Eerst wordt een inventarisatie gemaakt van 1) de letterlijke overeenkomsten en 2) de verschillen tussen de beide versies. Daarna worden achtereenvolgens de overeenkomsten en de verschillen besproken. De analyse wordt telkens met een conclusie afgesloten.

In onderstaand schema is de tekst van Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 opgenomen.²⁵

Mt 6,9-13	Lc 11,2-4
9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· 10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· 11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον· 12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν 13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ·	2 ὅταν προσεύχησθε λέγετε· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· 3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· 4 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν·

1) Letterlijke overeenkomsten

Mt 6,9-13	Lc 11,2-4
9b Πάτερ	2b Πάτερ
9c ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	2c ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
10a ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου	2d ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου
11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ... ἡμῖν ...	3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ... ἡμῖν ...
12a καὶ ἄφες ἡμῖν ... ἡμῶν	4a καὶ ἄφες ἡμῖν ... ἡμῶν
12b ... καὶ ...	4b ... καὶ ...
13a καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν	4c καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν

25. Voor een gedetailleerde weergave van verschillen en overeenkomsten in de beide versies van het onzevader, zie F. Neirynck, *Q-Parallels. Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels*, Leuven 2001, 30-31.

2) *Verschillen*

2a) *Elementen die in de twee versies op verschillende wijze zijn weergegeven*

Mt 6,9-13

Lc 11,2-4

[9a οὕτως οὖν]²⁶

[2b ὅταν]

[9a προσεύχεσθε ὑμεῖς]

[2b προσεύχησθε λέγετε]

11 ὁδὸς

3 δίδου

σήμερον

τὸ καθ' ἡμέραν

12a τὰ ὀφειλήματα

4a τὰς ἀμαρτίας

12b ὡς καὶ

4b καὶ γὰρ

ἡμεῖς

αὐτοὶ

ἀφῆκαμεν

ἀφίομεν

τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

2b) *Elementen die eigen zijn aan één van de twee versies en in de andere ontbreken*

* Surplus in Mt 6,9-13

9 ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

10b γενηθήτω τὸ θέλημά σου

10c ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς

13b ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ

* Surplus in Lc 11,2-4

De versie van het onzevader in Lc kent geen surplus ten opzichte van de versie in Mt.

Samenvattend kan gesteld worden dat het onzevader in Mt aanzienlijk omvangrijker is dan in Lc, terwijl het vocabulaire voor bijna de helft (26 van de 57 woorden) identiek is aan dat in Lc. Het aandeel van elementen die in de twee versies op verschillende wijze zijn weergegeven, is relatief gezien groter in Lc. Van surplus is uitsluitend sprake in de versie van Mt. Beide versies bevatten naast het gemeenschappelijk vocabulaire een in hoofdlijnen overeenkomstige structuur en identieke volgorde van de beden en bovendien het uiterst zeldzame ἐπιούσιος.

ad 1) *Bespreking van de letterlijke overeenkomsten*

Naast gemeenschappelijk woordgebruik – 26 van de in totaal 57 (Mt) respectievelijk 38 (Lc) woorden zijn identiek – zijn er andere parallellen in de beide versies van het onzevader aan te wijzen.

In beide teksten is Jezus aan het woord en leert hij de leerlingen (in Mt eveneens de aanwezige menigte) bidden door het geven van een concreet voorbeeld. Ook de volgorde van de verschillende beden is identiek. In beide teksten noemt Jezus God 'Vader', bidt hij om de heiliging van de Naam van de Vader en om de komst van het koninkrijk (*Du-Bitten*). In beide teksten zien wij ook de overgang naar de *Wir-*

26. Met [] wordt hier aangeduid dat het gaat om de inleidende formule en niet om het gebed zelf.

Bitten, te beginnen bij de broodbede, vervolgens de bede om vergeving en om bescherming tegen beproeving. De bede om de heiliging van de Naam, de komst van het koninkrijk en die om bescherming tegen beproeving zijn in beide versies volkomen identiek verwoord. Het is opmerkelijk dat het uiterst zeldzame ἐπιούσιος eveneens in beide teksten voorkomt.

Conclusie: In aansluiting bij de twee-bronnen-hypothese is de conclusie gewettigd dat er sprake is van een literaire relatie tussen de versies van het onzevader in Mt en Lc; mogelijk betreft het een indirecte literaire relatie doordat aan beide versies dezelfde bron ten grondslag ligt.

Redactiekritisch onderzoek van de letterlijke overeenkomsten

In de *Redaktionsgeschichte* is het niet gebruikelijk aandacht te besteden aan het overeenkomstig woordgebruik van de evangelisten. Hoewel overeenkomstig woordgebruik inderdaad wijst op traditie, is er tevens sprake van een redactionele activiteit: ook het overnemen van en het niet-ingrijpen in het betreffende materiaal is een redactionele keuze. Om meer zicht te krijgen op de *semantische* kleur van het vocabulaire in Mt 6,9b-13 en Lc 11,2b-4, is het nuttig om overeenkomstige termen ook binnen de redactiekritiek aan een nadere analyse te onderwerpen. Het is immers niet op voorhand uit te sluiten dat overeenkomstige woorden bij de ene evangelist toch iets verschillen in accent en connotatie ten opzichte van de andere evangelist.

Het hier voorgestelde onderzoek heeft betrekking op de vraag of het onderhavige vocabulaire in Mt semantisch gezien anders van kleur is dan in Lc. Wij beperken ons daarbij tot de begrippen Πατήρ, ὄνομα, βασιλεία – steeds voor zover zij God betreffen –, verder ἄρτος, ἄφῃμι in de betekenis van ‘vergeven’, εἰσφέρω en πειρασμός. Deze begrippen worden hieronder afzonderlijk in schema gebracht. Voor de noodzakelijke overzichtelijkheid zijn parallelle loci waar het betreffende woord ontbreekt, slechts aangeduid met x. Of er in ieder afzonderlijk geval al dan niet sprake van redactie is, valt buiten het bestek van dit onderzoek; daarom zijn de voorkomende gevallen aangegeven met ‘diff.’. Hoewel ook de gegevens van Mc in de schema’s zijn opgenomen, gaat onze aandacht met name uit naar Mt en Lc.

Πατήρ in verband met God

Het algemene begrip πατήρ komt 63/18[19]/55[56] keer voor.²⁷ In onderstaand schema zijn alleen de loci waar sprake is van πατήρ in verband met God opgenomen (44/4[5] /16[17]). Uit deze getallen blijkt al dat het woord πατήρ niet alleen het meest in Mt voorkomt, maar ook verreweg het meest als aanduiding voor God.

27. Alle gegevens zijn gebaseerd op de *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland*, 26. Auflage und zum *Greek New Testament*, 3rd Edition, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin-New York 1987 (*KNTG*). Soms wijken deze gegevens af van de *Synoptic Concordance, a Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, Statistically Evaluated, Including Occurrences in Acts*, ed. P. Hoffmann et al., Volume 1-4, Berlin 1999-2000 (*SC*). Met betrekking tot het voorkomen van πατήρ bijv. vermeldt *SC* 63/18/56, waarbij Mc 11,26 – in *KNTG* voorzien van * –, niet inbegrepen is; hoewel Lc 23,34 in *SC* tussen [...] is geplaatst met de vermelding ‘Lk 23,34a is textcritically uncertain’ (120), is dit niet zichtbaar gemaakt in de totale frequentie.

Speciale aandacht gaat uit naar de vocativus πάτερ, die in het schema met 'voc.' wordt aangeduid ter onderscheiding van πατήρ als nominativus pro vocativo (aangeduid als 'voc.*').

Mt	Mc	Lc
		2,49
5,16		
5,45 (diff.)		x
5,48		6,36
6,1		
6,4		
6,6 ²		
6,8		
6,9 (voc.)		11,2 (voc.)
6,14	11,25	
6,15	[11,26]	
6,18 ²		
6,26 (diff.)		x
6,32		12,30
		12,32
7,11		11,13
7,21 (diff.)		x
10,20 (diff.)	x	
10,29 (diff.)		x
10,32 (diff.)		x
10,33 (diff.)	x	x
11,25 (voc.)		10,21 (voc.)
11,26 (voc.*)		10,21 (voc.*)
11,27 ³		10,22 ³
12,50 (diff.)	x	x
13,43		
15,13		
16,17		
16,27	8,38	9,26
18,10		
18,14 (diff.)		x
18,19		
18,35		
x		22,29 (diff.)
20,23 (diff.)	x	
23,9		
24,36	13,32	
25,34		
26,29 (diff.)	x	x

26,39 (voc.)	14,36 (voc.*) ²⁸	22,42 (voc.)
26,42 (diff.) (voc.)	x	
26,53		
		[23,34]
x	x	23,46 (diff.) (voc.)
		24,49
28,19		

Analyse

In Mt wordt God 44 keer ‘Vader’ genoemd en vaak gaat deze aanduiding vergezeld van possessiva.²⁹ Alle possessiva komen daarbij voor, maar de combinatie met het possessivum ἡμῶν komt alleen in 6,9 voor. Overigens noemt alleen Jezus God ‘Vader’ en in 6,9 legt hij deze aanspreekvorm voor God in de mond van de leerlingen (vergelijk ook 23,9). Het is opvallend dat niet Jozef vader van Jezus wordt genoemd, maar uitsluitend God en we kunnen ervan uitgaan dat deze exclusieve relatie van Jezus tot God toe te schrijven is aan de redactie van Matteüs.

Matteüs reserveert de vocativus πάτερ speciaal voor God, nooit gebruikt hij deze aanroepvorm voor aardse vaders (vergelijk 23,9).³⁰ De vocativus πάτερ komt viermaal voor; behalve in 11,25 steeds met een possessivum (6,9; 26,39.42). Met uitzondering van Mt 26,42 (redactie) stammen deze vocativi uit de traditie. In 11,26 staat de nominativus pro vocativo ὁ πατήρ.

In Lc komt πατήρ als aanduiding voor God 16[17] keer ter sprake, waarbij het gebruik van het possessivum zich beperkt tot μου (2,49; 10,22; 22,29; 24,49) en ὑμῶν (6,36; 12,30.32).³¹ Uit deze possessiva valt af te leiden dat de relatie van Jezus tot de Vader van een andere orde is dan die van de leerlingen tot de Vader. God is de Vader van Jezus, maar daarnaast wordt ook Jozef πατήρ van Jezus genoemd (2,33 en 2,48).³²

De vocativus πάτερ – steeds zonder possessivum – treft men aan in 10,21; 11,2; 22,42; [23,34] en 23,46; bovendien staat in 10,21 de nominativus pro vocativo

28. De volledige aanspreking in Mc 14,36 luidt: ἀββὰ ὁ πατήρ.

29. In Mt komt πατήρ als aanduiding voor aardse vader(s) negentien keer voor, relatief zelden gecombineerd met een possessivum.

30. M. Kiley merkt op dat de vocativus Ἰησοῦ niet voorkomt in Mt (vergelijk Mt 8,29 diff. Mc 5,7; Mt 20,30 diff. Mc 10,47; de parallelle plaatsen in Lc volgen Mc). Het ontbreken van de naam Jezus in de vocativus in Mt legt hij uit als ‘another way of sanctifying the divine Name’, daar Jezus de Griekse vorm is van Jozua, hetgeen betekent ‘God redt’. Daarom draagt de naam Jezus ‘within it a component and reminder of the divine Name’ (M. Kiley, *The Lord’s Prayer and Matthean Theology*. In: *The Lord’s Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, eds. J.H. Charlesworth, M. Harding and M. Kiley, Valley Forge, 1994, 15-27, hier: 16).

31. In Lc komt πατήρ als aanduiding voor aardse vader(s) 39 keer ter sprake, vaak (25x) vergezeld van possessiva. In 1,73 wordt Abraham πατέρα ἡμῶν (!) genoemd. In 1,55.72 zijn met ‘onze vaders’ de voorouders bedoeld.

32. Sommige handschriften – (A) Θ (Ψ) f¹³ 33 ℣ it vg^{ms} sy^p b^o – lezen in 2,33 Ἰωσήφ, kennelijk ter vermijding van de aanduiding ‘vader’, maar daar staan kwalitatief goede getuigen tegenover. In 2,48 spreekt Maria tot Jezus over Jozef als ‘je vader’; sy^e leest hier ἰδοὺ ἡμεῖς in plaats van ἰδοὺ ὁ πατήρ σου χάω terwijl a b ff² l deze zinsnede achterwege laten: in alle gevallen ter vermijding van de aanduiding ‘vader’; daarentegen lezen C^{vid} (579) (pc, β e sy^h): ἰδοὺ οἱ συγγενεῖς καὶ ὁ πατήρ σου καὶ ἐγώ.

ὁ πατήρ. Met uitzondering van 23,46 (redactie) zijn deze vocativi afkomstig uit de traditie. Lucas gebruikt de vocativus πάτερ niet alleen als aanspreekvorm voor God maar ook voor aardse vaders.³³ In 10,21 wordt πάτερ gevolgd door κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. In 11,13 heet de Vader ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ.³⁴ In de overige gevallen blijkt uit de context dat het om de hemelse Vader gaat. Voor heel Lc geldt dat πατήρ als aanduiding voor God uitsluitend voorkomt in de personagetekst en steeds in de mond van Jezus. Vaak spreken anderen dan Jezus over ‘vader’, maar alleen Jezus zelf spreekt God aan als ‘Vader’. In 11,2b legt Jezus deze aanspreekvorm in de mond van de geloofsgemeenschap.

Conclusie: Hoewel Lucas in 11,2 en ook elders kiest voor de aanduiding πάτερ in verband met God, stelt Matteüs in veel hogere mate dan Lucas in zijn evangelie het vaderschap van God centraal, zowel in relatie tot Jezus als tot de mensen. Lucas heeft een uitgesproken voorkeur voor de meer afstandelijke aanduiding θεός (51/49/122), Matteüs daarentegen voor het intiemere πατήρ. Dat wordt ook – in afwijking van Lucas – duidelijk uit zijn veelvuldig gebruik van possessiva in combinatie met de Vader. Opmerkelijk is het speciaal voor God gereserveerde gebruik van de vocativus πάτερ in Mt, waardoor het beeld van God als de enige Vader temidden van de vele aardse vaders nog meer nadruk verkrijgt. Bovendien komt deze vocativus in Mt voor het eerst in het onzevader voor, hier met een possessivum evenals in 26,39.42.

In Lc daarentegen treffen we de vocativus πάτερ aan zowel als aanduiding voor God als voor aardse vaders, echter steeds zonder possessivum, zodat ook hier meer afstand is ingebouwd dan in Mt. Kortom, Matteüs en Lucas gaan op verschillende wijze om met hetzelfde taalelement; in Mt heeft πατήρ een eigen kleur en connotatie.

ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου

In het NT komt deze woordcombinatie uitsluitend voor in het onzevader (Mt 6,9//Lc 11,2); zij verwijst naar de aanhef πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς respectievelijk πάτερ in de beide versies.³⁵ Het verbum ἁγιάζω (3/0/1; in totaal 28 keer in het NT) treft men verder niet aan in Lc, in Mt alleen in 23,17.19 in verband met de tempel die het goud heiligt en het altaar dat de gave heiligt. De term τὸ ὄνομά (23/15/34)³⁶ komt bij beide evangelisten slechts viermaal voor met betrekking tot God.

33. In Lc 15,12.18.21 en 16,24.27.30 komt de vocativus voor als aanduiding voor een aardse vader, steeds zonder possessivum en in alle gevallen als SG.

34. In een aantal handschriften en oude vertalingen staat niet ὁ ἐξ οὐρανοῦ maar ἐξ οὐρανοῦ: P⁷⁵ & L Ψ 33.892 pc sa bo^{pl}. In P⁴⁵ (579). 1424 (pc) l vg^s treft men υἱῶν οὐρανοῦ aan, terwijl in C (J¹³) pc de uitdrukking υἱῶν οὐρανοῦ staat.

35. In Apk 22,11 treft men de uitdrukking aan ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.

36. Volgens SC, Volume 3, 664, komt ὄνομά 23/14/34 voor; SC vermeldt Mc 16,17 niet.

Mt	Mc	Lc
		1,49
6,9		11,2
21,9	11,9	19,38
23,39		13,35
28,19		

Analyse

Mt 21,9//Mc 11,9//Lc 19,38 betreft een citaat uit LXX Ps 117,26. In deze psalm wordt de Naam van God uitbundig geprezen om de kracht en bescherming die Hij biedt. Mt 21,9 wijkt in zoverre af van Mc 11,9 dat aan de inleiding op het citaat (ὠσαννά) ‘zoon van David’ is toegevoegd, een nadere invulling van de gezegende ‘die komt in de Naam van de Heer’. In de parallel Lc 19,38 ontbreekt het inleidende ὠσαννά, maar ook hier is de gezegende nader ingevuld door ingrijpen in het LXX-citaat: ‘gezegend die komt in de Naam van de Heer’ luidt in Lc ‘gezegend die komt, *de koning* in de Naam van de Heer’.

Mt 23,39//Lc 13,35 betreft hetzelfde citaat uit LXX Ps 117,26, dat nu uitgesproken wordt door Jezus – in Mt 21,9 (en parallellen) riepen de mensen Jezus deze woorden toe. Het LXX-citaat is hier integraal overgenomen, zonder inleidend ὠσαννά en zonder toevoeging *de koning*. In Mt 28,19 gaat het behalve om de Naam van de Vader ook om de naam van Jezus en van de heilige Geest, al wordt τὸ ὄνομα niet driemaal herhaald.

Lc 1,49 met het cluster ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ bevat een (verkort) citaat uit LXX Ps 110,9 (ἅγιον καὶ φοβερόν τὸ ὄνομα αὐτοῦ).

Voor het eerst is er in Mt sprake van Gods Naam in het onzevader (6,9), voor het laatst op het einde van het evangelie in 28,19 (‘in de Naam van de Vader, de zoon en de heilige Geest’); beide keren spreekt Jezus, in 6,9 legt Jezus deze uitspraak in de mond van de gemeente. Voor het overige reserveert Matteüs de term τὸ ὄνομα vooral voor Jezus.³⁷ Verder komt dit woord nog vier keer voor in Mt 10 (10,2.41².42) in verband met achtereenvolgens apostelen, profeet, rechtvaardige, leerling en tweemaal in het lijdensverhaal in verband met Simon van Cyrene en Jozef uit Arimatea (27,32.57).

In Lc daarentegen treffen we τὸ ὄνομα aan buiten de aangehaalde vier plaatsen die betrekking hebben op God, als aanduiding van Jezus,³⁸ maar vooral van andere personages.³⁹ Verder komt deze term nog voor in 6,22 en 10,20 in verband met de leerlingen, in 1,26; 24,13 als plaatsaanduiding en in 8,30 als verwijzing naar ‘legio’.

Conclusie: Daar het verbum ἁγιάζω slechts sporadisch voorkomt, kunnen daaraan geen conclusies worden verbonden. Anders is het gesteld met het begrip τὸ ὄνομα dat bij beide evangelisten verspreid voorkomt over het hele boek. In Mt is sprake van een specifiek woordgebruik: Matteüs noemt dit woord voornamelijk met betrek-

37. Mt 1,21.23 (citaat LXX Jes 7,14).25; 7,22³; 10,22; 12,21 (citaat LXX Jes 42,4); 18,5.20; 19,29 en 24,5.9.

38. Lc 1,31; 2,21; 9,48.49; 10,17; 21,8.12.17 en 24,47.

39. Lc 1,5².13.27².59.61.63; 2,25; 5,27; 8,41; 10,38; 16,20; 19,2; 23,50 en 24,18.

king tot de Vader en tot Jezus met als hoogtepunt 28,19 waar hun beider naam samen met die van de heilige Geest wordt genoemd als uitdrukking van hun onderlinge verbondenheid. Lucas gebruikt τὸ ὄνομα daarentegen relatief vaak voor andere personages dan God en Jezus, waardoor het woord een algemenere betekenis heeft.

ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου

De bede om de komst van het koninkrijk in Mt 6,10 heeft betrekking op de aanhef Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, in Lc 11,2 op de aanhef Πάτερ. Het nu volgende schema geeft een overzicht van alle plaatsen waar het woord βασιλεία voorkomt in verband met God. Vervolgens zal het cluster ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου onderzocht worden.

Mt	Mc	Lc
3,2 (diff.)	x	x
4,17	1,15	
	x	4,43 (diff.)
4,23 (diff.)	x	x
5,3		6,20
5,10		
5,19 ²		
5,20		
6,10		11,2
6,33		12,31
		12,32
7,21 (diff.)		x
8,11		13,29
8,12 (diff.)		x
9,35		8,1
10,7		9,2 (diff.); 10,9
x	x	10,11 (diff.)
11,11		7,28
11,12		16,16
12,28		11,20
13,11	4,11	8,10
13,19 (diff.)	x	x
	4,26	
13,24		
13,31	4,30	13,18
13,33		13,20
13,38		
13,43		
13,44		
13,45		

13,47		
13,52		
x	x	9,11 (diff.)
16,19		
	9,1 ⁴⁰	9,27
18,1 (diff.)	x	x
18,3	10,15	18,17
18,4		
x	9,47	
18,23		
x		9,60 (diff.)
		9,62
		13,28
		14,15
		17,20 ²
		17,21
19,12		
19,14	10,14	18,16
19,23	10,23	18,24
	10,24	
19,24	10,25	18,25
x	x	18,29 (diff.)
20,1		
		19,11
21,31		
21,43		
22,2 (diff.)		x
	12,34	x
23,13 (diff.)		x
24,14 (diff.)	x	
x	x	21,31 (diff.)
25,1		
25,34		
		22,16
26,29	14,25	22,18
x	15,43	23,51

Analyse

Het algemene begrip βασιλεία heeft de volgende frequentie: 55/20/46. Ook wanneer dit begrip beperkt wordt tot βασιλεία in verband met God is de frequentie het hoogst in Mt (47/14/35). Slechts tweemaal in Mt komt βασιλεία voor met het possessivum σου. Dat is behalve in Mt 6,10 het geval in 20,21, maar hier is niet het koninkrijk

40. De parallel in Mt 16,28 spreekt over het koninkrijk van de *mensenzoon*.

van God, maar dat van Jezus in het geding wanneer de moeder van de zonen van Zebedeüs Jezus vraagt: *Zeg dat deze twee zonen van mij een plaats krijgen in uw koninkrijk* (vergelijk de parallel Mc 10,37 ἐν τῇ δόξῃ σου). Nergens treffen we in Mt de uitdrukking βασιλεία μου aan.

Jezus is in Mt praktisch de enige die over het koninkrijk in verband met God spreekt. Uitzondering zijn 3,2 (Johannes de doper) en 18,1 (de leerlingen); 10,7 ligt weliswaar in de mond van Jezus maar hier zegt Jezus wat de twaalf moeten zeggen.

Ook in Lc neemt het koninkrijk in verband met God een belangrijke plaats in. Buiten 11,2 staat βασιλεία σου – maar dan als koninkrijk van Jezus – nog in 23,42 (hier in combinatie met ἔρχομαι εἰς): *Jezus, vergeet mij niet wanneer u in uw koninkrijk komt*. In Lc 22,30 spreekt Jezus over ‘mijn’ koninkrijk: *zo bied ik jullie een plaats aan in mijn koninkrijk*. In de parallel Mt 19,28 ontbreekt deze zinsnede. In Lc 12,31 treffen we nog βασιλεία αὐτοῦ aan.⁴¹ In de overige gevallen spreekt Lucas met uitzondering van 12,32 (zonder nadere bepaling) steeds over βασιλεία τοῦ θεοῦ, een voorkeursuitdrukking van Lucas (32 keer tegenover Matteüs 4[5] keer).⁴² In Lc is Jezus ook degene die verreweg het meest over het koninkrijk in verband met God spreekt; in totaal zevenmaal echter spreekt de verteller of een ander personage dan Jezus over dit koninkrijk (8,1; 9,2.11; 14,15; 17,20; 19,11; 23,51). In tegenstelling tot het evangelie van Matteüs komt het cluster ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in Lc niet voor, ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς evenmin. Dit neemt niet weg dat Gods koninkrijk in Lc tweemaal ter sprake komt in een context waarin God als Vader wordt aangeduid: buiten het onzevader is dit ook het geval in 12,30-32.

De combinatie van ἔρχομαι en ἡ βασιλεία treffen we in Mt buiten het onzevader alleen nog aan in 16,28; hier betreft het echter in afwijking van Mc 9,1 niet de komst (participium perfectum!) van het koninkrijk van God, maar gaat het over de mensenzoon die in zijn koninkrijk komt (ἔρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ).⁴³ In Lc komt dit cluster (gevolgd door τοῦ θεοῦ) buiten 11,2 voor in 17,20 waar Farizeeën Jezus vragen, wanneer het koninkrijk komt en in diens antwoord daarop; verder in 22,18 (diff. Mc 14,25//Mt 26,29) en tot slot in het reeds genoemde 23,42. Met uitzondering van 23,42 (‘uw koninkrijk’, namelijk dat van Jezus) gaat het hier steeds over ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Conclusie: Beide evangelisten hechten grote waarde aan het koninkrijk in verband met God. Opmerkelijk is dat de matteaanse Jezus nooit spreekt over ‘mijn’ koninkrijk en dit in Lc wel een keer gebeurt. Ook is Jezus in Mt praktisch de enige die over het koninkrijk in verband met God spreekt, in Lc gebeurt dit vaak ook door anderen.

41. Eveneens in Lc 1,33 met betrekking tot Jezus en in 11,18 met betrekking tot satan.

42. Evenals Matteüs maakt ook Lucas een onderscheid tussen aardse koninkrijken (6x); het koninkrijk van God (32x) of van de Vader (3x); het koninkrijk van Jezus/de mensenzoon (4x); het koninkrijk van satan (1x). Het is opmerkelijk dat het koninkrijk van Jezus op cruciale plaatsen in Lc ter sprake wordt gebracht: a) aan het begin in 1,33 door de engel die tegen Maria zegt dat Jezus’ βασιλεία zonder einde is; b) in 22,29.30 door Jezus zelf na de laatste maaltijd en vlak voor het begin van het lijden tegenover zijn leerlingen, hier heeft βασιλεία de connotatie van eten en drinken; c) in 23,42 richt een van de misdadigers die met Jezus wordt gekruisigd, tot Jezus de woorden ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου.

43. Genoemd cluster komt in Mc buiten 9,1 alleen nog voor in 11,10 waar het gaat over het komende koninkrijk van *onze vader David*.

De combinatie ἡ βασιλεία σου komt buiten Mt 6,10 alleen voor in Mt 20,21 (hier is echter het koninkrijk van Jezus bedoeld). Het cluster ἔρχομαι en ἡ βασιλεία komt nog in Mt 16,28 voor (eveneens in verband met het koninkrijk van Jezus en verbonden met αὐτοῦ). Het cluster ἔρχομαι εἰς plus ἡ βασιλεία σου komt buiten Lc 11,2 alleen voor in Lc 23,42 waar het koninkrijk van Jezus is bedoeld. De combinatie ἔρχομαι plus ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ treffen we aan in Lc 17,20² en 22,18.

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ἡμιν

Daar de crux ἐπιούσιος behalve hier, alleen nog in *Did* 8,2 voorkomt, levert een vergelijking geen relevante informatie op. Wij beperken ons daarom tot het onderzoek naar een eventueel semantisch verschil van het woord ἄρτος (21/20[21]/15) in Mt en Lc. Daar beide evangelisten ἄρτος verbinden met δίδωμι (zij gebruiken verschillende tijden), zal ook aan de combinatie van deze beide woorden aandacht worden geschonken.

Mt	Mc	Lc
4,3		4,3
4,4		4,4
6,11		11,3
		11,5
7,9 (diff.)		x
x		7,33 (diff.)
12,4	2,26	6,4
	3,20	
x	6,8	9,3
	6,37	
14,17	6,38	9,13
		14,1
14,19 ²	6,41 ²	9,16
x	[6,44]	x
	6,52	
	7,2	
15,2	7,5	
15,26	7,27	
15,33	8,4	
15,34	8,5	
15,36	8,6	
16,5	8,14 ²	
16,7	8,16	
16,8	8,17	
16,9	8,19	
16,10 (diff.)	x	
16,11 (diff.)	x	
16,12		

		14,15
		15,17
26,26	14,22	22,19
		24,30
		24,35

Analyse

Het woord ἄρτος komt in Mt zes keer voor in de singularis en vijftien keer in de pluralis, een aantal dat nauw overeenkomt met dat in Mc (zesmaal singularis; 14[15] keer pluralis). In Mt 6,11 heeft ἄρτος betrekking op God, die in de aanhef Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς wordt genoemd. De combinatie van ἄρτος met δίδωμι komt afgezien van het onzevader, nog driemaal voor in Mt: Mt 14,19 (//Lc 9,16); 15,36 (//Mc 8,6) en 26,26 (//Mc 14,22//Lc 22,19). In deze drie gevallen is Jezus degene die na zich tot God gericht te hebben, brood geeft. In Mt 26,26 gebeurt dit tijdens de laatste maaltijd van Jezus met de leerlingen vlak voor het begin van zijn lijden, en in tegenstelling tot de parallellen in Mc en Lc voegt Matteüs hier uitdrukkelijk 'Jezus' als subject toe (Lucas voegt hier toe: 'dat voor jullie wordt gegeven', τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). Evenals in het onzevader staat ἄρτος ook in 26,26 in de singularis: zoals Jezus leert om tot de Vader te bidden dat Hij brood geeft, zo geeft hij zelf brood na gebeden te hebben tot de Vader.

Het is opvallend dat Marcus en Matteüs vaker over brood spreken dan Lucas. In Lc vinden we bijvoorbeeld niet het verhaal over de vrouw uit Syro-Fenicië (Mc 7,24-30//Mt 15,21-28) en het tweede broodverhaal van Mc 8,1-10 (//Mt 15,32-39); aan het zuurdesem van de Farizeeën wordt door Lucas slechts een enkel vers (12,1) gewijd tegenover het uitgebreide verhaal in Mc 8,14-21 en Mt 16,5-12. Terwijl ἄρτος in Mt en Mc zesmaal in de singularis voorkomt, is dit in Lc tien keer het geval (4,3.4; 7,33; 11,3; 9,3; 14,1.15; 22,9.30.35). Lucas spreekt daarentegen slechts vijfmaal over 'broden'. In Lc 11,3 heeft ἄρτος betrekking op God die in de aanhef Πάτερ wordt genoemd. De combinatie van ἄρτος met δίδωμι komt buiten het onzevader en de beide reeds genoemde plaatsen nog voor in Lc 6,4//Mc 2,26. Op de parallelle plaats in Mt 12,4 ontbreekt het werkwoord δίδωμι. Wanneer we bedenken dat Jezus in Mt de enige is die brood geeft, is hier waarschijnlijk de redacteur Matteüs aan het werk geweest. In Lc 6,4//Mc 2,26 geeft immers niet Jezus, maar David broden aan zijn metgezellen (vergelijk Mc 6,37).

Conclusie: In Mt is Jezus de enige die brood/broden geeft, in Mc en Lc doet ook David dat, terwijl in Mc 6,37 de leerlingen zich afvragen of ze broden moeten kopen om ze te geven aan de scharen. Matteüs hecht evenals Marcus bijzonder veel waarde aan de broodverhalen. Buiten het onzevader en het laatste avondmaal zijn de broodverhalen de enige teksten waarin de woordcombinatie ἄρτος en δίδωμι voorkomt. Tegelijkertijd valt de bijzondere plaats van ἄρτος (singularis) geclusterd met δίδωμι in Mt op: voor het eerst in het onzevader, voor het laatst in 26,26.

καὶ ἄφεσις ἡμῶν ... ἡμῶν, ... καὶ ...
In onderstaand schema zijn de plaatsen aangegeven waar ἄφῆμι in de betekenis van ‘vergeven’ voorkomt.

Mt	Mc	Lc
6,12 ² (1x imper.)		11,4 ² (1x imper.)
6,14 ²	11,25 ²	
6,15 ²	[11,26 ²]	
9,2	2,5	5,20
x	2,7	5,21
9,5	2,9	5,23
9,6	2,10	5,24
12,31 ²	3,28 [.29 ἄφεσιν]	
12,32 ²		12,10 ²
x	4,12 (diff.)	x
x		17,3 (imper.)
18,21		17,4
18,35		
		7,47 ²
		7,48
		7,49
		[23,34 imper.]

Analyse

In Mt komt ἄφῆμι (47/36/31[32]) vijftien keer voor in de betekenis van het vergeven van morele schulden.⁴⁴ De concentratie van dit woord in deze betekenis in 6,12.14.15 (in totaal zes keer) is opmerkelijk en onderstreept het belang van de bede in 6,12. Bovendien wordt door 6,14-15 duidelijk dat het niet om de kwijtschelding van financiële schulden gaat maar om vergeving van morele schulden. In de parabel van 18,23-35 komt ἄφῆμι tweemaal in de betekenis van kwijtschelding van een financiële lening respectievelijk schuld voor (18,27.32); pas in 18,35 blijkt het om vergeving te gaan. Opmerkelijk genoeg komt in Mt de imperativus aoristus ἄφεσις in de betekenis van vergeven alleen voor in 6,12.

In Mt komt ἄφῆμι in het onzevader voor de eerste keer voor in de betekenis van vergeven. Voor het laatst is er sprake van vergeving van zonden tijdens de laatste maaltijd met de leerlingen (26,28), vlak voor het begin van het lijden, maar dan wordt het substantivum ἄφεσις (1/2/5) gebruikt, verbonden met de genitivus ἁμαρτιῶν. Het betreft hier een toevoeging door Matteüs (vergelijk Mc 14,24//Lc 22,20). Deze toevoeging hangt samen met de weglating van εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν in Mt 3,2 (diff. Mc 1,4//Lc 3,3). Klaarblijkelijk wil Matteüs erop insisteren dat niet het door Johannes toegediende doopsel vergeving van zonden schenkt, maar het

44. Volgens SC, Volume 1, 654 komt ἄφῆμι 47/34/31 voor: SC laat Mc 11,26* (2x) onvermeld; Lc 17,36* ontbreekt eveneens in SC die echter in de totaalsom wel Lc 23,34 verwerkt, hoewel dit vers geplaatst is tussen [...] met de vermelding ‘Lk 23,34a is textcritically uncertain’ (663).

bloed van Jezus. Dit hangt samen met de wijze waarop de naam Jezus in 1,21 (in aansluiting bij LXX Ps 129,8) verwoord wordt: Jezus is degene die zijn volk zal redden uit hun zonden.⁴⁵

Wanneer er in Mt sprake is van ἄφῆμι / ἄφεσις in de betekenis van vergeven is Jezus de spreker. De enige uitzondering is 18,21 waar Petrus Jezus vraagt hoe vaak hij iemand moet vergeven. Matteüs heeft Mc 2,7//Lc 5,21 niet opgenomen in zijn evangelie. Hier spreken anderen dan Jezus over het thema 'vergeving van zonden' (in Mc 2,7 enkele schriftgeleerden; in Lc 5,21 de schriftgeleerden en de Farizeeën) en dat is waarschijnlijk de verklaring voor het ontbreken van dit vers in Mt.

In Lc komt ἄφῆμι in de betekenis van 'vergeven' in totaal veertien keer voor.⁴⁶ De ambiguïteit die soms in Mt aanwezig is met betrekking tot de vraag of het woord ἄφῆμι de kwijtschelding van financiële of de vergeving van morele schulden betekent, ontbreekt in Lc. Hier gaat ἄφῆμι / ἄφεσις praktisch altijd vergezeld van het substantivum ἁμαρτία of het verbum ἁμαρτανω.

De imperativus aoristus ἄφες in de betekenis van vergeven treffen we behalve in Lc 11,4 nog aan in Lc 17,3 (diff. Mt 18,15) en in de (tekstkritisch onzekere) bede op het kruis (23,34: πάτερ, ἄφες). Het substantivum ἄφεσις komt vijfmaal voor in Lc. Driemaal in de betekenis van vergeving (1,77; 3,3; 24,47), steeds verbonden met ἁμαρτιῶν. Nu is het opmerkelijk dat zowel in Lc 1,77 als in Lc 3,3 (//Mc 1,4) vergeving van zonden in verband wordt gebracht met Johannes, de zoon van Zacharias, wat in Mt juist wordt vermeden, zoals boven is opgemerkt. Alleen in 24,47 (SG) staat dit cluster in verband met de naam van Jezus.

Conclusie: Zowel in Mt als in Lc neemt het thema vergeving een belangrijke plaats in. Matteüs neemt dit thema voor het eerst op in de bede van het onzevader (ἄφες) en voor het laatst in 26,28 (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), tijdens de laatste maaltijd van Jezus met de leerlingen. Matteüs laat uitsluitend Jezus het werkwoord vergeven gebruiken (met uitzondering van 18,21, waar Petrus een vraag stelt over vergeven). De imperativus aoristus ἄφες in de betekenis van vergeven komt alleen voor in 6,12 en het substantivum ἄφεσις (vergeving) uitsluitend in 26,28. Lucas kent een minder strikt gebruik van deze termen. Hij laat ook anderen dan Jezus over dit thema spreken. De exclusieve aandacht voor het bloed van Jezus als vergeving van zonden ontbreekt bij Lucas en Marcus; zij spreken daarentegen over vergeving van zonden in verband met het doopsel van Johannes.

καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν

In twee afzonderlijke schema's zijn de plaatsen opgenomen waar het verbum εἰσφέρω (1/0/4) en het substantivum πειρασμός (2/1/6) voorkomen.

45. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, 1971², 536-537.

46. Vijftien keer wanneer men ook Lc 23,34 meerekent; dit vers ontbreekt in een aantal handschriften en oude vertalingen: P⁷⁵ N¹ B D* W Θ 070.579.1241 pc a sy^s sa bo^m.

εἰσφέρω

Mt	Lc
x	5,18 (diff.)
x	5,19 (diff.)
6,13	11,4
x	12,11 (diff.)

πειρασμός

Mt	Mc	Lc
x	x	4,13 (diff.)
x	x	8,13 (diff.)
6,13		11,4
x		22,28 (diff.)
x	x	22,40 (diff.)
26,41	14,38	22,46

Analyse

Het verbum εἰσφέρω komt in Mt alleen voor in de bede van het onzevader en verder in het gehele evangelie van Matteüs niet meer. Het woord πειρασμός treffen we buiten Mt 6,13 alleen nog aan in 26,41. De uitdrukking καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν komt terug in 26,41//Mc 14,38//Lc 22,46. In plaats van εἰσφέρω (6,13) echter staat in Mt 26,41 εἰσέρχομαι, een verbum dat ook vaak voorkomt in verband met het koninkrijk.

Het verbum εἰσφέρω treffen wij nog aan in Lc 5,18.19 – hier in verband met een lamme die naar binnen wordt gebracht voor Jezus – en in 12,11 waar de leerlingen bemoedigd worden voor het geval zij voor synagogen, overheden en gezagsleiders worden geleid. Het subject in al deze gevallen is ‘mannen/mensen’. In 5,18.19 gebruikt Lucas tweemaal εἰσφέρω, terwijl Marcus in dit verband spreekt over φέρω πρὸς en προσφέρω (Mc 2,3-4; vergelijk προσέφερον in Mt 9,2) zodat we hier kunnen spreken over redactie van Lucas. Lc 12,11 (diff. Mc 13,11) berust daarentegen waarschijnlijk op traditie.⁴⁷

Het woord πειρασμός komt buiten 11,4 in Lc voor in 4,13 (diff. Mt 4,11) waar Jezus beproefd wordt door de duivel. Verder in 8,13 diff. Mt 13,21//Mc 4,17, waar beproeving staat voor ‘onderdrukking en vervolging’ die tot afvalligheid van volgelingen van Jezus leiden. En ten slotte in 22,28 (pluralis; diff. Mt 19,28) waar Jezus spreekt over ‘mijn beproevingen’. In Lc komt de uitdrukking καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν buiten 11,4 nog voor in 22,40 en 22,46. In beide gevallen is πειρασμός verbonden met εἰσέρχομαι in plaats van met εἰσφέρω. Aan de redactie van Lucas is de herhaling van dit cluster in 22,40 toe te schrijven, een teken van het belang dat Lucas aan dit thema hecht.

Conclusie: De bede uit Mt 6,13 komt in nagenoeg dezelfde bewoordingen voor in Mt 26,41. In beide gevallen is Jezus de spreker en is er sprake van bidden en beproeving van de leerlingen. Ook de bede uit Lc 11,4 is vrijwel hetzelfde verwoord in

47. Vgl. J. Jeremias: ‘Lukas verwendet φέρω und seine zahlreichen Komposita in der Apg in verschiedenen Bedeutungen ..., nie jedoch in der Bedeutung „bringen, führen“ (von Menschen und Tieren) Um so mehr ist man überrascht, im Nicht-Markusstoff des LkEv nun doch 4 Stellen zu finden, an denen φέρω und Komposita von Menschen und Tieren, die (vor-)geführt werden, gesagt wird: Lk 11,4 ... 12,11 15,23 ... 23,14 Ohne Frage liegt an diesen 4 Stellen vorlukanischer Sprachgebrauch vor, was für das Vaterunser (11,4) ohnehin feststeht’ (J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 195-196). Eveneens F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Band III/2, EKKNT, Zürich etc. 1996, 265.

Lc 22,40 (redactie) en 22,46. In alle gevallen is Jezus de spreker en is er sprake van bidden en beproeving van de leerlingen. De afzonderlijke woorden uit deze bede treffen we ook elders in Lc aan, in de mond van Jezus of van de verteller.

RESULTATEN

In het hierboven uitgevoerde onderzoek met betrekking tot de semantische kleur van de letterlijke overeenkomsten in de beide versies van het onzevader is vastgesteld dat Matteüs en Lucas op verschillende wijze omgaan met de begrippen πατήρ, βασιλεία, ὄνομα (steeds in verband met God), ἄρτος (verbonden met δίδωμι), ἄφῃμι (in de betekenis van vergeven), εἰσφέρω en πειρασμός. Deze begrippen hebben in Mt en in Lc een eigen semantische kleur. Met betrekking tot woorden of uitdrukkingen uit het onzevader die elders in Mt en Lc terugkomen, valt het volgende te constateren.

De begrippen ὄνομα, ἄρτος (verbonden met δίδωμι), ἄφῃμι, εἰσφέρω en πειρασμός hebben in Mt vrijwel altijd betrekking op God en/of Jezus. Lucas past deze begrippen ook op anderen dan God en/of Jezus toe. Dit (redactionele) gebruik van genoemde termen is voor Matteüs een manier om de unieke relatie tussen Jezus en God te verwoorden, maar er valt meer over te zeggen.

Omdat in Mt met de 'naam' praktisch altijd God of Jezus is bedoeld, roept de naam van de een die van de ander op. Met andere woorden: wil je weten wie de Vader is, kijk naar Jezus. Wat het heiligen van de Naam van God inhoudt, wordt duidelijk uit het leven van Jezus.

In het onzevader vraagt de bidder aan de Vader brood of vergeving (Mt 6,11.12). In de rest van Mt deelt Jezus (alleen hij!) brood uit en geeft alleen hij vergeving. Ook hier geldt, wil je weten hoe de Vader brood geeft en vergeving schenkt, kijk naar Jezus. Zo roepen deze termen in het onzevader de connotatie op van het voorbeeldige optreden van Jezus. De wijze waarop Matteüs Jezus schildert, is een concretisering van de verschillende bedden van het onzevader. De termen εἰσφέρω (εἰσέρχομαι) en πειρασμός roepen de houding en het gedrag van Jezus in dergelijke omstandigheden, met name in het lijdensverhaal, in herinnering. Is er sprake van beproeving, dan waakt en bidt Jezus opdat de beproeving aan hem voorbijgaat. Tegelijkertijd legt Jezus zich neer bij de wil van de Vader (Mt 26,39.42).

Het begrip βασιλεία is semantisch gezien bij beide evangelisten niet echt verschillend. Toch is het onderscheid met Lc ook hier dat Jezus in Mt nagenoeg de enige is die over dit begrip spreekt. Bijna altijd is dan het koninkrijk van de Vader bedoeld, een enkele keer dat van Jezus of van satan. Nooit spreekt Jezus in Mt over *mijn* koninkrijk zoals in Lc 22,30.

Het begrip πατήρ heeft nergens in Mt (en trouwens evenmin in Lc) betrekking op Jezus. Wel valt op te merken dat Matteüs – anders dan Lucas – de vocativus πάτερ reserveert voor God. Ook opmerkelijk is dat Matteüs πάτερ vaak verbindt met diverse possessiva. Bovendien wordt in Mt alleen God aangeduid als Vader van Jezus, terwijl in Lc ook Jozef vader van Jezus wordt genoemd. Op deze wijze weet Matteüs alle nadruk te leggen op die ene Vader. Dit strookt met 23,9: *Noem ook*

niemand van u op aarde vader, want één is uw Vader, die in de hemel. Deze concentratie op God als Vader speelt mee wanneer de bidder God aanspreekt als Πάτερ: Hij is de enige Vader, anders dan alle aardse vaders, die Matteüs over het algemeen vrij negatief afschildert (zie het synchrone deel van mijn onderzoek). Hier is een duidelijk onderscheid waarneembaar met Lucas, die niet zozeer het vaderschap van God centraal stelt maar eerder afstandelijker over God als θεός spreekt.

Over de hele linie blijkt dat de woorden en uitdrukkingen die de twee versies van het onzevader met elkaar gemeen hebben, door Matteüs in het overige deel van zijn boek welbewust worden gebruikt. Dit wijst erop dat hij veel belang hecht aan dit gebed. Dat belang blijkt eveneens uit de vooraanstaande plaats van het onzevader in zijn evangelie.

ad 2) *Redactiekritische analyse van de verschillen*

Na de bespreking van de letterlijke overeenkomsten tussen Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 wordt het redactiekritisch onderzoek voortgezet met de bespreking van de verschillen tussen de beide versies van het onzevader.

ad 2a) *Bespreking van de elementen die in de twee versies op verschillende wijze zijn weergegeven*⁴⁸

Deze verschillen komen uitsluitend voor in de inleidende formule, in de broodbede en in de bede om vergeving.

Inleidende formule op het onzevader

Binnen Mt 6,1-18 en aansluitend op het tweede voorbeeld van negatief gedrag met betrekking tot het gebed voegt Matteüs het positief geformuleerde gebedsvoorbeeld, het onzevader, in met de inleidende woorden: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς (6,9a). Alleen hier komt οὕτως οὖν gevolgd door een imperativus voor. De voorkeurswoorden van Matteüs οὕτως (32/10/21) en οὖν (56/6/33) wijzen waarschijnlijk op redactie, temeer daar οὖν ook in 6,2.8 voorkomt en daarom vermoedelijk hier door Matteüs hernomen is.⁴⁹ Het pronomen ὑμεῖς (31/11/20) komt buiten 6,9 vaak voor in de Bergrede (5,13.14.48; 6,26; 7,11.12) en is eveneens terug te voeren op redactie van Matteüs. Het pronomen verkrijgt extra nadruk door de positie na het verbum en onderstreept het contrast tussen de leerlingen van Jezus en de buitenwacht; tevens duidt ὑμεῖς aan dat het hier – in tegenstelling tot 6,6 – een gemeenschapsgebed betreft.

Ten aanzien van de imperativus προσεύχεσθε kan het volgende worden opgemerkt: a) het verbum zelf (προσεύχομαι) stamt uit de traditie (eveneens in Lc 11,2); b) de vorm is mede bepaald door de rest van de zin, vandaar dat er in Mt een imperativus staat en in Lc een conjunctivus. De vraag is dan of de imperativus wijst op redactie van Matteüs. In verband daarmee stel ik in ieder geval vast dat deze imperativus aansluit bij het overvloedig gebruik van imperatieve vormen in de rest

48. Voor meer en andere opvattingen, zie o.a. S. Carruth; A. Garsky, *Documenta Q. Q 11:2b-4*.

49. Volgens SC (Volume 3, 891) komt οὖν in de volgende frequentie voor: 56/5/33 (Mc 16,19 ontbreekt in deze frequentie).

van Mt 6,1-18 en – bij uitbreiding – ook in het overige deel van de Bergrede, een gegeven dat wijst in de richting van redactie door Matteüs.

Wat betreft de conjunctivus in de inleidende formule *ὅταν προσεύχησθε λέγετε* (Lc 11,2a; vergelijk Mt 6,5): volgens BDR komt *ὅταν* gewoonlijk voor met een conjunctivus bij een toekomstige handeling (eventualis) of een vaak terugkerende handeling (iterativus), slechts zelden met een indicativus.⁵⁰ Zoals boven al aangeduid, is deze conjunctivus bepaald door het voorafgaande *ὅταν* (19/21/29), een voorkeurswoord van Lucas. Het daarop volgende *λέγετε* is eveneens een voorkeursuitdrukking van Lucas (4/4/11 plus één keer in Hand), een indicatie voor redactie.⁵¹

Conclusie: Zowel de inleidende gebedsformule in Mt 6,9a als die in Lc 11,2a liggen eerder op het vlak van redactie dan van traditie. Het verbum *προσεύχομαι* wijst op traditie maar het is niet mogelijk een conclusie te trekken ten aanzien van de keuze voor een imperativus of conjunctivus. Vooral het pronomen *ὕμεῖς* (en de plaats ervan achter het werkwoord in Mt 6,9a) bewerkt een onderscheid in betekenis met de inleidende gebedsformule in Lc 11,2a. Het pronomen heeft hier de connotatie dat leerlingen van Jezus anders bidden dan de buitenwacht.

De broodbede

Het woord *σήμερον* heeft de volgende frequentie: 8/1/11 (plus negen keer in Hand). Dit betekent dat dit woord in Lc/Hand twintig keer voorkomt op een totaal van 41 keer in het NT zodat het eigenlijk vreemd is dat *σήμερον* niet ook in Lc 11,3 staat. In de traditio duplex (Mt//Lc) treffen we *σήμερον* eenmaal aan (Mt 6,30//Lc 12,28). Verder komt dit woord voor in de uitdrukking *μέχρι τῆς σήμερον* die we in het NT uitsluitend aantreffen in Mt 11,23 en 28,15. In Mt 11,23 is sprake van een surplus ten aanzien van Lc 10,15; of dit aan de hand van Matteüs is toe te schrijven, blijft onzeker. In 28,15 verwijst de redactor evenals in 27,8 (*ἕως τῆς σήμερον*) naar zijn eigen tijd; dit is in beide gevallen een aanwijzing voor redactie. Ook komt *σήμερον* nog voor in Mt 16,3 diff. Lc 12,54, een plaats die geen beslissing toelaat, terwijl Mt 21,28 (SG) waarschijnlijk op redactie berust daar 21,28-32 in zijn geheel sterk redactioneel is.⁵² Tot slot treffen we dit woord nog aan in Mt 27,19 (SG), waar redactie onzeker is (*σήμερον κατ' ὄναρ*).

Uit het bovenstaande blijkt dat *σήμερον* in Mt 21,28, 27,8 en 28,15 wijst in de richting van redactie, terwijl het voorkomen van deze term in Mt 11,23; 16,3 en 27,19 geen beslissing toelaat. Een indicatie voor redactie van *σήμερον* in 6,11 is dat deze tijdsaanduiding correspondeert met de imperativus aoristus *δός*. Deze werkwoordsvorm stemt op zijn beurt overeen met de andere imperativi in dit gebed.

50. BDR, § 382,3-4.

51. De werkwoordsvorm *λέγετε* komt buiten Lc 11,2 nog voor in Lc 7,33 diff. Mt 11,18; Lc 7,34 diff. Mt 11,19; Lc 9,20//Mc 8,29//Mt 16,15; Lc 10,5 diff. Mt 10,12; Lc 10,9 diff. Mt 10,7; Lc 11,18 diff. Mt 12,26; Lc 12,54//Mt 16,2; Lc 12,55 diff. Mt 16,3; Lc 17,10 SG; Lc 22,70 diff. Mc 14,62//Mt 26,64; daarnaast nog in Mt 15,5//Mc 7,11 en Mt 23,30 SG. Behalve in Lc 11,2 komt *λέγετε* in de imperativus alleen voor in Lc 10,5.9 en 17,10.

52. Vgl. U. Luz: 'Der ganze zweite Abschnitt (V 28-32) ist sprachlich stark red. geprägt' (U. Luz, *Matthäus*, Band 3, 206).

Conclusie: De kwestie of δὸς ... σήμερον al dan niet op redactie berust, blijft onbeslist.

De volgende overwegingen ondersteunen het vermoeden dat καθ' ἡμέραν in Lc 11,3 wijst in de richting van redactie.

1) Het woord ἡμέρα (45/27/83 plus 94 keer in Hand) is een voorkeurswoord van Lucas.⁵³ De uitdrukking [τὸ] καθ' ἡμέραν (1/1/5) komt eenmaal voor in de traditio triplex (Mc 14,49//Mt 26,55//Lc 22,53).

2) In Lc 9,23 is καθ' ἡμέραν surplus ten opzichte van Mc 8,34 (terwijl Mt 16,24 hier aansluit bij Mc). Lc 16,19 vertoont in zijn geheel het taaleigen van Lucas (vergelijk het voor parabels typisch lucaanse begin). Vermoedelijk wijst καθ' ἡμέραν hier eveneens op lucaanse redactie, temeer daar dit element enigszins overbodig is. Het imperfectum ἐνεδιδύσχετο geeft immers reeds aan dat hier geen eenmalige handeling van de rijke man beschreven wordt, maar een voor hem normaal gedragspatroon: de man houdt van feesten. Toch expliciteert Lucas nog eens dat hij elke dag een uitbundig feest geeft.

3) Lc 19,47 (τὸ καθ' ἡμέραν)⁵⁴ leunt aan tegen Mc 11,18, tegelijkertijd wordt de inbreng van de redactor hier duidelijk: a) Lucas laat Jezus gedurende een langere periode in Jeruzalem activiteiten ontplooiën (vergelijk 20,1 ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν); b) hij kadert zijn beschrijving daarvan in met twee summaria: 19,47-48 en 21,37-38, waarbij hij Jezus overdag / elke dag in de tempel laat optreden en hem de nacht(en) laat doorbrengen buiten de stad.

Gewoonlijk gaat καθ' ἡμέραν gepaard met een werkwoord in de indicativus, maar καθ' ἡμέραν met een aoristus komt eveneens voor (bijvoorbeeld ἄρᾶτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν in Lc 9,23). Terwijl de overige imperativi in het onzevader zowel in Lc als Mt in de aoristus gesteld zijn, treffen we in Lc 11,3 een imperativus praesens aan (δίδου). Het praesens benadrukt hier in samenhang met τὸ καθ' ἡμέραν het duratieve of iteratieve karakter van het geven.⁵⁵

Porter meent dat de imperativus praesens δίδου speciale aandacht vestigt op de broodbede. Dat extra accent bereidt voor op de aansluitende scène waarin een vriend vraagt om brood, en op het vervolg van het thema 'geven' in 11,5-13 (vergelijk δίδωμι / ἐπιδίδωμι / δόματα in 11,3.7.8².9.11.12.13²).⁵⁶ Volgens Luz is δίδου samen met τὸ καθ' ἡμέραν een teken van het uitblijven van de parousie.⁵⁷

Conclusie: De zinsnede δίδου ... τὸ καθ' ἡμέραν in Lc 11,3 wijst waarschijnlijk in de richting van redactie.

53. Eveneens volgens Morgenthaler, 181.

54. Volgens enkele handschriften (B H L P 6. 1175 *pm*) staat er in Hand 17,11 eveneens τὸ καθ' ἡμέραν in plaats van καθ' ἡμέραν. Buiten Lc/Hand komt deze uitdrukking niet voor.

55. Vgl. BDR, § 336,1.

56. S.E. Porter, *Idioms*, 228-229 en 304-305.

57. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 336. Vgl. J.P. Meier: 'The durative or iterative present imperative fits the pastoral concerns of Luke, the theologian of salvation history, who knows that the church must settle down for the long haul of life in this present world' (J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume Two, 355).

De bede om vergeving

De term ὀφειλήμα komt in het NT buiten Mt 6,12 (pluralis) alleen voor in Rom 4,4: *Welnu, hij die werkt, krijgt zijn loon niet aangerekend als gunst, maar als zijn verschuldigd recht* (ὀφειλήμα). Ook in de Septuaginta is ὀφειλήμα een vrij zeldzaam woord (Dt 24,10²; 1 Ezr 3,20; in 1 Mak 15,8 geclusterd met ἀφίημι).⁵⁸ Het woord komt steeds voor in de singularis en in de betekenis van 'financiële schuld'. 1 Ezr 3,20 is ambigu, hier zou ook morele schuld bedoeld kunnen zijn.

Het woord ἁμαρτία daarentegen heeft de volgende frequentie: 7/6/11 (plus Hand acht keer). In Lc is deze term steeds geclusterd met ἀφίημι of met het daarvan afgeleide substantivum ἄφεσις (vergelijk Mt 1,21 en 3,6 waar dit niet het geval is).⁵⁹

Volgens Jeremias is τὰ ὀφειλήματα een arameïsme omdat ܠܚܝܬ in het Aramees als eerste betekenis 'financiële schuld' heeft, als tweede betekenis 'zonde': 'Τὰ ὀφειλήματα (Matthäus) ist also wörtliche Übersetzung, τὰς ἁμαρτίας (Lukas) Gräzisierung.'⁶⁰ Dit is een indicatie dat de door Matteüs gebezigde term vermoedelijk is ontleend aan de traditie en dat τὰς ἁμαρτίας aan de redactie van Lucas is toe te schrijven.

In Mt komt de term ὀφειλέτης (2/0/1) buiten het onzevader nog voor in 18,24: εἷς ὀφειλέτης (SG); het woord heeft hier financiële betekenis. In Lc komt ὀφειλέτης (pluralis voorafgegaan door αὐτοὶ) alleen voor in 13,4 (SG), hier in morele betekenis; de parallel opgebouwde zinsnede in Lc 13,2 spreekt over ἁμαρτωλοί.⁶¹ Wel treft men in het SG van Lc 7,41 en 16,5 de term χρεοφειλέτης aan (pluralis, verder niet in het NT); dit woord staat in verband met het verbum ὀφείλω (6/0/5) en betekent schuldenaar in financiële zin. Lucas maakt zodoende een onderscheid tussen ὀφειλέτης (morele betekenis) en χρεοφειλέτης (financiële betekenis), terwijl ὀφειλέτης in Mt een ambigue term is die zowel een financiële als morele betekenis heeft.

παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

Het verbum ὀφείλω (6/0/5 plus eenmaal in Hand) komt zowel in Mt als Lc buiten het onzevader uitsluitend in het SG voor. In Mt heeft deze term een financiële betekenis in 18,28².30.34 (vergelijk ook het substantivum ὀφειλή in 18,32); in Lc is dit het geval in 7,41 en 16,5.7. De morele betekenis ('verplicht zijn') treffen we aan in Mt 23,16.18 en Lc 17,10. Door het gebruik van τὰς ἁμαρτίας in Lc 11,4a is het

58. 1 Mak 15,8: καὶ πᾶν ὀφειλημα βασιλικὸν ... ἀφιέσθω σοι.

59. Lc 3,3//Mc 1,4; Lc 5,20//Mc 2,5//Mt 9,2; Lc 5,24//Mc 2,10//Mt 9,6. Lc 1,77 en 24,47 zijn SG, terwijl Lc 5,21 diff. Mc 2,7; Lc 5,23 diff. Mc 2,9 en Lc 7,47.48.49 op de hand van Lucas wijzen.

60. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 190. R.W. Funk is eveneens van mening dat Matteüs de meer originele versie heeft bewaard: 'Luke has begun the transition to "sins", but does not quite complete it. Eventually, "sins" or "trespasses" was to take the place of real, monetary debts. Yet for Jesus this petition undoubtedly had to do with the plight of the oppressed poor, whose debts were probably overwhelming' (R.W. Funk, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York etc. 1993, 149). Tegen de mening van Funk spreekt dat a) tegenover God alleen schulden van morele aard mogelijk zijn; b) juist Lucas het in zijn evangelie steeds opneemt voor de armen en het daarom niet waarschijnlijk is dat hij begonnen zou zijn de nadruk te leggen op zonden in plaats van op financiële schulden.

61. Vgl. M. Black: 'ὀφειλέτης in Lk. xiii. 4 is the equivalent of *ḥayyabha*, 'debtor' or 'sinner'; in xi.4 Luke has correctly ἁμαρτία' (M. Black, *An Aramaic Approach*, 140).

ambigue karakter van ὀφείλω (financiële en/of morele betekenis) opgeheven (vgl. Mt 6,14-15). Het gebruik van παντί in de woordcombinatie παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν onderstreept dat het om vergeving gaat waarvan niemand uitgezonderd is; daardoor heeft deze zinsnede tegelijkertijd een vermanend karakter.⁶²

Naar aanleiding van de woordcombinatie παντὶ ὀφείλοντι in Lc 11,4b stel ik een onderzoek in naar het zelfstandig gebruik van πᾶς/πάντες (eventueel gevolgd door een lidwoord) plus een participium. Dit onderzoek levert het volgende resultaat op.

In Mt treffen we deze constructie veertien keer aan, waarbij het participium steeds voorafgegaan wordt door πᾶς/πάντες plus een lidwoord; de enige uitzondering vormt 13,19 (genitivus absolutus).⁶³

Buiten Lc 11,4b komt in Lc de constructie πᾶς/πάντες (al dan niet gevolgd door een lidwoord) plus een participium twintig keer voor, in Hand 25 keer.⁶⁴ Zes- tien keer wordt het participium daarbij in Lc voorafgegaan door πᾶς/πάντες plus een lidwoord.⁶⁵ Lucas heeft kennelijk een voorkeur voor deze constructie.

De constructie πᾶς/πάντες zonder lidwoord maar met een participium komt behalve in Lc 11,4b vier keer voor: in 6,30 en 8,40 (diff. Mc 5,21) is de volgorde identiek aan 11,4b; in 3,15 en 6,40 (diff. Mt 10,25) is de volgorde anders.

Kijken we in het bijzonder naar de constructie παντί plus een participium in de dativus, dan komt deze behalve in Lc 11,4 alleen nog voor in Lc 6,30 (παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου); op de parallelle plaats in Mt 5,42 (τῷ αἰτοῦντί σε δός) ontbreekt παντί; in Hand komt zij niet voor. De constructie παντί gevolgd door een lidwoord en een participium in de dativus treffen we aan in Lc 19,26 (παντὶ τῷ ἔχοντι). De parallel in Mt 25,29 heeft een andere woordvolgorde (τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ). De pluralis πασ(ν) plus een participium in de dativus komt niet in Mt voor, wel in Lc 2,38 (SG) en in Hand 1,19; 4,16 en 20,32 (voorafgegaan door prepositie), steeds met lidwoord; in 20,32 is de volgorde anders.

Conclusie: Anders dan Matteüs heeft Lucas een voorkeur voor het zelfstandig gebruik van πᾶς/πάντες (eventueel gevolgd door een lidwoord) met een participium; daarnaast heeft hij een lichte voorkeur voor de constructie παντί/ πασ(ν) (eventueel gevolgd door een lidwoord) met een participium in de dativus. Daarom wijst dit cluster evenals het woord τὰς ἀμαρτίας waarschijnlijk in de richting van redactie van Lucas, terwijl de termen τὰ ὀφειλήματα en ὀφειλέτης vermoedelijk door Matteüs aan de traditie ontleend zijn.

62. Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 336.

63. Mt 4,24; 5,22.28.32; 7,8.21.26; 8,16; 11,28; 14,35; 21,12; 25,29 (andere volgorde) en 26,52.

64. In Hand wordt het participium twintig keer voorafgegaan door πᾶς/πάντες gevolgd door een lidwoord: Hand 1,19; 2,14 (andere volgorde).44; 4,16; 5,5.11; 6,15; 9,14.21.35; 10,38.43.44; 13,39; 19,10; 20,32 (andere volgorde); 22,12; 26,29; 27,24 en 28,30. Vijfmaal komt πᾶς/πάντες (zonder lidwoord) met een participium in Hand voor: in 18,17; 19,34 (voorafgegaan door een prepositie) en 26,14 (genitivus absolutus) is de volgorde identiek aan Lc 11,4b; in 21,5 (genitivus absolutus) en 27,36 is de volgorde anders.

65. Lc 1,65.66.71; 2,18.38.47; 6,47; 11,10; 13,17; 14,11.29; 16,18; 18,14; 19,26; 20,18 en 21,35.

Terwijl Matteüs de verzen 6,12a-b door middel van ὡς καὶ ἡμεῖς (gevolgd door de aoristus ἀφήκαμεν) vergelijkenderwijze met elkaar verbindt, geeft Lucas in 11,4b een reden op voor het in 11,4a gevraagde (καὶ γὰρ αὐτοὶ). De combinatie van ὡς καὶ met een pronomens personale komt in Lc niet voor. In Mt treffen we deze combinatie behalve in Mt 6,12 nog aan in de parabel van de onbarmhartige dienaar in verband met het (overvloedig) kwijtschelden van een financiële schuld (18,33 καὶ σε ... ὡς καὶ γὰρ SG).⁶⁶

In deze parabel (18,23-35) zijn drie scènes te onderkennen, die overeenkomsten vertonen met de bede om vergeving in Mt 6,12. In de eerste scène (18,23-27) staat een dienaar als schuldenaar (18,24 εἰς ὀφειλέτης) tegenover de koning/heer die hem uiteindelijk de lening kwijtscheldt (18,27 ἀφῆκεν, vergelijk Mt 6,12a/Lc 11,4a). In de tweede scène (18,28-30) is diezelfde dienaar schuldeiser van een mededenaar (18,28 ὀφείλω 2x, 18,30 τὸ ὀφειλόμενον; vergelijk Mt 6,12b/Lc 11,4b); hoewel de heer hem een enorme schuld heeft kwijtgescholden is dit voor de dienaar geen reden om een luttel bedrag aan zijn mededenaar kwijt te schelden. De derde scène (18,31-34) verhaalt hoe het de onbarmhartige dienaar vergaat, die zich niet heeft gedragen als zijn heer (18,32 πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκέλευεν ἀφῆκάν σοι en 18,33 καὶ σε ... ὡς καὶ γὰρ gevolgd door een aoristus). Het geheel wordt afgesloten met de vermaning tot vergeving in 18,35. Was in 18,33 het subject de heer, in 18,35 is het 'mijn hemelse Vader'; 'kwijtschelden' is ook hier getransformeerd tot 'vergeven'. De dubbele betekenis van ἀφήμι (kwijtschelden en vergeven) is ook te vinden in 6,12 door de woorden ὀφειλήματα en τοῖς ὀφειλέταις. Er bestaat daarom een band tussen 6,12 en 18,33 waarbij het waarschijnlijk is dat zowel in 18,33 als in 6,12 de hand van de redactor zichtbaar is.⁶⁷

De clustering καὶ γὰρ αὐτοὶ komt alleen in Lc 11,4b voor en is waarschijnlijk van de hand van Lucas. Het pronomens αὐτοὶ (10/2/19) komt in Lc twaalf keer voor in de combinatie καὶ αὐτοὶ.⁶⁸ In Lc 22,71 treffen we αὐτοὶ γὰρ aan, eveneens met betrekking tot de eerste persoon pluralis.

De aoristus ἀφήκαμεν in Mt 9,12b strookt met de overige aoristi (dit kan, maar hoeft niet een indicatie voor redactie te zijn) in het onzevader en vormt bovendien de *lectio difficilior*. Volgens J. Jeremias is deze aoristus de vertaling van een zogeheten perfectum praesens in het Aramees dat 'eine hier und jetzt eintretende Handlung bezeichnet'. Die richtige Übersetzung der Matthäus-Fassung hat also zu lauten: "wie auch wir h i e r m i t denen vergeben, die uns etwas schuldig sind."⁶⁹ Gezien de boven aangetoonde band tussen Mt 6,12 en 18,33, waarbij 18,33 beschouwd kan worden als een nadere toelichting op de bede om vergeving, meen ik echter dat de juiste vertaling niet 'vergeven' maar 'vergeven hebben' luidt.

66. Vgl. de iets andere constructie in Mt 20,14.

67. Vgl. W. Weren, *De broeders van de mensenzoon. Mt 25,31-46 als toegang tot de eschatologie van Matteüs*, Amsterdam 1979, 158-163.

68. Zie καὶ αὐτοὶ in Lc 2,50 (SG); 9,36; 11,46; 14,1.12 (SG); 16,28 (SG); 17,13 (SG); 18,34; 22,23 en 24,14.35.52 (SG). Overigens luidt καὶ αὐτοὶ in 9,36 volgens sommige handschriften (D e sa) αὐτοὶ δε, volgens P⁴⁵ καὶ; in 17,13 valt αὐτοὶ volgens D (e) weg.

69. J. Jeremias, *Abba*, 160. Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 348. Vgl. M. Black, *An Aramaic Approach*, 194: 'Luke's version rightly renders the Semitic tense by a present'.

Het praesens ἀφίλομεν in de versie van Lucas kan een poging tot vergeven (praesens de conatu) aanduiden of zelfs op vergeving in de toekomst slaan. Dit praesens mag beschouwd worden als de *lectio facilior* in vergelijking met de aoristus ἀφήκαμεν die in Mt voorkomt. Het is immers niet goed voorstelbaar dat Gods vergeving zou afhangen van onze bereidheid tot vergeven of dat wij aan onze vergeving zelfs een recht zouden kunnen ontleenen op Gods vergeving.⁷⁰ Het is waarschijnlijk dat het praesens ἀφίλομεν op redactie van Lucas berust.⁷¹

Conclusie: Het is onzeker of in Mt 6,12 de combinatie ὡς [καὶ] ἡμεῖς op redactie berust; de aoristus ἀφήκαμεν is waarschijnlijk aan de traditie ontleend. In Lc 11,4 wijzen de woorden [καὶ] γὰρ αὐτοὶ en ἀφίλομεν wel in de richting van redactie.

CONCLUSIE

Ten aanzien van de verschillend weergegeven elementen in de twee versies van het onzevader is het volgende vastgesteld.

De inleidende gebedsformule ligt bij beide evangelisten waarschijnlijk op het vlak van redactie; daarbij is onzeker of προσεύχομαι in Q in de imperativus/indicativus of conjunctivus voorkomt. Ten aanzien van de verschillen binnen de broodbede, ligt de versie van Matteüs eerder op het vlak van traditie dan die van Lucas. Dit geldt eveneens voor de bede om vergeving.

70. W. Rordorf stelt op grond van de liturgische traditie in de vroege kerk vast dat de oosterse liturgie waarin de vredeskus voorafgaat aan het onzevader, de concrete uitdrukking is van de mattheaanse versie van de bede om vergeving ('as we *have* forgiven'), terwijl de westerse traditie met de vredeskus na het reciteren van het onzevader de concrete uitdrukking is van deze bede in Lc (W. Rordorf, The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church, in: *Studia Liturgica* 14 (1980/1981) 1-19, hier: 13-14).

71. In *Documenta Q* wordt de opvatting weergegeven van S. Carruth 1995: '... Although it is not unanimous, scholarly opinion is largely in favor of the Matthean reading as representing Q. While Gundry argues that Matthew's tense is redactional to correspond to the tense of ἵπες, the general confidence in a Lukan change to correspond to his other changes, namely δίδου for δός and τὸ κατ' ἡμέραν for σήμερον (Schmid, Schulz, Noland), is a more convincing basis for thinking that Luke is responsible for a change here as well' (S. Carruth; A. Garsky, *Documenta Q. Q 11:2b-4*, 169).

ad 2b) *Bespreking van de elementen die eigen zijn aan één van de twee versies en in de andere ontbreken*

* Surplus in Mt

Het gaat hier om in totaal 21 woorden die een surplus vormen ten opzichte van de versie van Lc. Zij betreffen de aanhef en de beide laatste beden van de eerste en de tweede strofe van het gebed.

De aanhef

Terwijl de aanhef van het onzevader in Lc 11,2 kortweg πάτερ luidt, gaat πάτερ in Mt 6,9 vergezeld van ἡμῶν en van de nadere bepaling ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Het possessivum ἡμῶν in combinatie met πατήρ komt in Mt buiten de aanhef van het onzevader alleen voor in verband met de voorvaderen in 23,30 (hier als pluralis).

Voor traditie zou spreken dat het Aramese *abba* dat hier misschien met πάτερ ἡμῶν is weergegeven, de vertaling *onze Vader* toelaat.⁷² Bovendien blijkt uit de *Wir-Bitten* dat het onzevader een collectief gebed is. Het logion over overvloedig woordgebruik tijdens het bidden (Mt 6,6,7-8) is weliswaar gericht tegen de heidenen, maar desondanks maakt juist dit logion het niet goed voorstelbaar dat Matteüs de aanhef in 6,9b zou hebben uitgebreid. Zo bezien ligt het niet voor de hand dat de redactor πάτερ zou hebben uitgebreid tot πάτερ ἡμῶν. Anderzijds is al signaleerd dat Matteüs graag possessiva gebruikt in verband met πατήρ als aanduiding van God. Bovendien bestaat er in Mt een duidelijk (redactioneel) onderscheid tussen de relatie van Jezus tot de Vader (πατήρ μου) en die van de leerlingen tot de Vader (πατήρ gevolgd door σου, ὑμῶν, αὐτοῦ, αὐτῶν).

De vocativus πάτερ komt in Mt uitsluitend voor in verband met God. Buiten 6,9b komt de vocativus πάτερ (zonder possessivum) voor in Mt 11,25 (//Lc 10,21); de vocativus πάτερ μου in 26,39 (diff. Mc 14,36 diff. Lc 22,42) en in 26,42 (diff. Mc 14,39) berust beide keren op redactie. Vooropgesteld dat Matteüs het genoemde onderscheid in de relatie van Jezus tot de Vader en die van de leerlingen wilde volhouden, dan is πάτερ ἡμῶν de enige mogelijkheid die hem ter beschikking stond. De aanspreking van God als πάτερ ἡμῶν houdt onderlinge broeder- en zusterschap in; deze aanhef kan op gemeentevorming wijzen en een indicatie voor redactie zijn.⁷³

In Lc treffen we de vocativus πάτερ zowel als aanspreekvorm voor God als voor aardse vaders aan, maar in alle gevallen zonder possessivum. Dat er in de aanhef van Lc 11,2 enkel πάτερ staat – hoewel dit gebed ook hier een collectief gebed is –, zou daarom een indicatie voor redactie kunnen zijn. Bovendien hadden de leerlingen Jezus gevraagd om hen te leren bidden zoals hij dat zelf deed en in Lc begint Jezus zijn gebed steeds kortweg met πάτερ. Anderzijds vervaagt door deze

72. J. Jeremias: 'Darüber hinaus hat *abba* auch den nichtvocativischen Gebrauch der Form mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. übernommen und den status emphaticus *abba* ersetzt; auch für "sein Vater" und "unser Vater" kann *abba* eintreten' (J. Jeremias, *Abba*, 60-61).

73. H. Frankemölle noemt ἡμῶν in 6,9 'eine eigenständige späte theologische Reflexion' en meent dat Matteüs hier 'eine theologisch adäquate Übersetzung des אבא aufgrund der Gebetspraxis der Synagoge und seiner eigenen "Vatertheologie"' heeft gevonden (H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974, 162-163). Voor meer argumenten pro en contra redactie van het surplus ἡμῶν in Mt 6,9b, zie S. Carruth; A. Garsky, *Documenta Q. Q 11:2b-4*, 75-92.

korte aanhef het elders in Lc wél bestaande onderscheid tussen de relatie van Jezus en die van de leerlingen tot de Vader (vergelijk het eerder vermelde gebruik van possessiva in verband met de aanduiding van God als Vader).⁷⁴ Dit zou een indicatie in de richting van traditie kunnen zijn.⁷⁵

Conclusie: er is geen eenduidig antwoord mogelijk op de vraag of het possessivum ἡμῶν al dan niet op redactie berust.

De combinatie ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς komt buiten Mc 11,25[.26] in het NT uitsluitend in Mt voor.⁷⁶ Ook het cluster ὁ πατήρ ὁ ἐν οὐρανοῖς en ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος treft men uitsluitend in Mt aan.⁷⁷ Deze clusters zijn uitgesproken voorkeursbegrippen van Matteüs.⁷⁸ Bovendien is de constructie ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς herkenbaar in uitdrukkingen als ὁ πατήρ σου ὁ (βλέπων) ἐν τῷ κρυπτῷ (6,4 en 6,6²) en ὁ πατήρ σου ὁ (βλέπων) ἐν τῷ κρυφαίῳ (6,18²) die in de directe context van het onzevader voorkomen.

Toch zou de appositie ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (pluralis) een indicatie voor traditie kunnen zijn. Het is goed voorstelbaar dat deze uitdrukking de gebruikelijke aanduiding voor God was in de gemeente(n) van Matteüs. Of zoals G. Schwarz zegt: 'Der für Matthäus typische Zusatz zum Vaternamen (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), den er – im Unterschied zu Lukas – auch sonst gebraucht, scheint nicht seine eigene, sondern eine Spracheigentümlichkeit seiner Tradition zu sein, die er nur weiterführt.'⁷⁹ J. Carmignac is van mening dat 6,9b op traditie berust en noemt als argument het poëtisch ritme van het onzevader waarbij de genoemde appositie van belang is.⁸⁰ Dit argument kan echter juist op het tegendeel (redactie) wijzen.⁸¹ H. Frankemölle

74. Tegen G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4. Emendation und Rückübersetzung, in: *NTS* 15 (1968/1969) 233-247, hier: 245-246.

75. W. Grundmann gaat ervan uit dat de aanhef in Lc de oorspronkelijke is (vergelijk Rom 8,15 en Gal. 4,6). Matteüs heeft zijns inziens de aanhef uitgebreid: 'in der Weise jüdischer Gebetsanreden: Aus abba gewinnt er das in ihm enthaltene, aber bei Lukas und Paulus nicht ausgesprochene πᾶτερ ἡμῶν, durch das das Gebet zum Gebet der Jüngergemeinde wird, bzw. wenn es der einzelne betet, er es als Glied der Jüngergemeinde tut' (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, 199).

76. Mt 5,16; 6,1.9; 7,11.21; 10,32-33, hier: ... [τοῖς] οὐρανοῖς; 16,17; 18,19.

77. Mt 5,45; 12,50 diff. Mc 3,35; 18,10.14.19 resp. Mt 5,48; 6,14.26.32; 15,13; 18,35; 23,9. Daarentegen komt de uitdrukking ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ in Lc 11,13 niet in Mt voor (diff. Mt 7,11). J. Carmignac meent dat Lc 11,13 op een vergissing in het Hebreeuws berust daar de letters *bet* en *mem* erg op elkaar lijken in het schrifttype van Qumran: 'ashèr mishshâmayîm tegenover 'ashèr bashshâmayîm in Mt 7,11. Carmignac concludeert: '... ce n'est pas Matthieu 7,11 qui a rajouté « dans les cieux », mais bien Luc qui l'a conservé, sans le savoir, en dépit (ou : à cause) d'une altération survenue dans ses documents (Luc 1,1-2)' (J. Carmignac, *Recherches*, 75). De uitdrukking ἐξ οὐρανοῦ (3/2/5) komt twee keer voor in Mt 21,25//Mc 11,30-31//Lc 20,4-5 (i.v.m. het doopsel van Johannes), voorts in Mt 28,2 diff. Mc 16,5 diff. Lc 24,4 (i.v.m. een engel); daarnaast nog in Lc 3,22 (i.v.m. een stem), 11,13 (i.v.m. de Vader) en 11,16 (i.v.m. een teken). Hier blijkt dat Lucas en Matteüs de uitdrukking ἐξ οὐρανοῦ gebruiken voor verschillende verbanden en personages (in Lc ook voor de Vader, terwijl dit laatste in Mt niet het geval is).

78. Een dergelijke constructie is bijvoorbeeld τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ /κρυφαίῳ (Mt 6,6.18).

79. G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4, 246.

80. J. Carmignac, *Recherches*, 76.

81. Vgl. J. Dupont die op basis van Lc 11,13 ('de hemelse Vader') meent dat Lucas de uitgebreide aanhef achterwege heeft gelaten: 'On sait le goût des Sémites pour le procédé de l'inclusion ... La péricope que nous étudions commençait précisément par le Pater, dont Matthieu a probablement

daarentegen beschouwt de uitdrukking $\delta\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ als 'ein bewußter Rückgriff auf rabbinische Spracheigentümlichkeiten' omdat $\omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ in klassiek Grieks en over het algemeen ook in de LXX meestal als singularis voorkomt, terwijl dit woord in de rabbijnse literatuur (anachronisme?) steeds als pluralis voorkomt in verband met de woonplaats van God.⁸² Frankemölle gaat daarmee uit van redactie van Matteüs.

*Excurs over Mc 11,25[.26]*⁸³

Hoewel het onzevader tot de traditio duplex (Mt/Lc) behoort, dient voor een gefundeerd oordeel over de aanhef in Mt 6,9b ook Mc 11,25[.26] in overweging te worden genomen. Er bestaat namelijk een relatie tussen deze plaats in Mc – de enige plaats buiten Mt in het NT met het cluster $\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \upsilon\mu\omega\nu\ \delta\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ – en Mt 6,14 (-15), de passage over vergeving die direct aansluit op het onzevader en spreekt over $\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \upsilon\mu\omega\nu\ \delta\ \omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$. Voordat het cluster $\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \upsilon\mu\omega\nu\ \delta\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ als geheel wordt beschouwd, zal eerst kort op het gebruik van $\pi\alpha\tau\eta\rho$ in Mc worden ingegaan.

In vergelijking met Matteüs en Lucas gebruikt Marcus $\pi\alpha\tau\eta\rho$ weinig: 18[19] keer, waarvan slechts 4[5] maal in verband met God (8,38; 11,25[.26];⁸⁴ 13,32; 14,36 [αββα]).⁸⁵ Terwijl God al in het begin van het evangelie van Matteüs 'Vader' wordt genoemd, komt deze aanduiding in Mc pas halverwege het evangelie voor, na de Messiasbelijdenis door Petrus (8,38). Evenals in Mt en Lc noemt alleen Jezus God 'Vader'; de marcaanse Jezus echter legt deze aanduiding voor God nergens in de mond van de gemeente. De vocativus $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ als aanspreking van God komt niet voor in Mc.

Opmerkelijk genoeg is het gebruik van het possessivum in dit verband beperkt tot $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (8,38) of $\upsilon\mu\omega\nu$ (11,25[.26]). Dit betekent dat de persoonlijke relatie van Jezus tot de Vader die in Mt en Lc uitgedrukt is als $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \mu\omicron\nu$, in Mc ontbreekt. Wel spreekt Jezus in Getsemane God aan met $\alpha\beta\beta\alpha\ \delta\ \pi\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ (14,36, nominativus pro vocativo). Dit is de enige keer in Mc dat Jezus God aanspreekt als Vader.

Mc 11,25[.26] maakt deel uit van de perikoop 11,12-25. Daarbinnen vormt 11,20-25 een sub-eenheid. In 11,24 is sprake van volharding en vertrouwen in gebed ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\sigma\alpha\ \pi\rho\sigma\epsilon\upsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\tau\epsilon\upsilon\sigma\theta\epsilon$). Ook in 11,25 wordt bidden genoemd ($\delta\tau\alpha\nu\ \sigma\tau\acute{\eta}\chi\epsilon\tau\epsilon$

bien conservé l'invocation initiale ...' (J. Dupont, *Les Béatitudes*. Tome I: *Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*, Bruges-Louvain 1969, 65). Voorstanders van de versie in Mt 6,9b zijn o.m. W. Marchel, *Abba, Vader! Studie over de oorsprong en de betekenis van het christelijk gebed "Abba, Vader"*, Gent 1964, 99-107. Eveneens J. Carmignac, *Recherches*, 74-76. Volgens J. Wellhausen is het wel mogelijk dat Jezus 'malkut sch'maija gesagt habe, aber beweisbar ist es nicht und wahrscheinlich auch nicht' (J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1911², 30).

82. H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, 161.

83. J. Schlosser biedt een goed overzichtsartikel van dit vers (J. Schlosser, Mc 11,25: Tradition et Rédaction. In: *À Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont o.s.b. à l'occasion de son 70^e anniversaire*, ed. F. Refoulé, Paris 1985, 277-301, hier m.n. 289-293).

84. Een aantal handschriften waaronder A (C, D) Θ (f¹ 13, 33) ℳ lat sy^p h bo^{pl}; Cyp voegt als v. 26 op deze plaats in: $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \alpha\phi\epsilon\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\ \delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \upsilon\mu\omega\nu\ \delta\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\theta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma\ \alpha\phi\eta\sigma\epsilon\iota\ \tau\alpha\ \pi\alpha\rho\alpha\pi\tau\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \upsilon\mu\omega\nu$. Bij andere (zwaarwegende) getuigen zoals N B L W Δ Ψ 565. 700. 892. 2427 pc k l sy^s sa bo^{pl} ontbreekt dit vers. Waarschijnlijk betreft het hier een harmonisatie met Mt 6,15 en geen omissie (*homoioteleuton*).

85. In de betekenis van *aardse vader* komt $\pi\alpha\tau\eta\rho$ veertien keer voor in Mc (driemaal gevolgd door een eigennaam). In Mc ontbreken $\pi\alpha\tau\eta\rho$ als eretitel (evenals in Lc) en $\pi\alpha\tau\eta\rho$ met betrekking tot voorouders. De vocativus $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ en $\pi\alpha\tau\eta\rho$ gevolgd door het pronomen possessivum $\mu\omicron\nu$ en $\upsilon\mu\omega\nu$ komen in verband met een *aardse vader* niet voor in Mc. In totaal komt $\pi\alpha\tau\eta\rho$ even vaak *met* als *zonder* possessivum voor (zeven keer). In 11,10 wordt David $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \eta\mu\omega\nu$ (!) genoemd.

προσευχόμενοι). Hier is onderlinge vergeving een voorwaarde voor de vergeving door God (vergelijk Mt 5,23-24;⁸⁶ 6,12.14-15). Het verbum ἄφῃμι is geclusterd met τὰ παραπτώματα (vergelijk Mt 6,14-15), dat tot hetzelfde woordveld behoort als ὀφειλήματα (6,12) maar dat de financiële connotatie van deze term mist. Daardoor bestaat er geen ambiguïteit: de schulden of overtredingen zijn van morele aard. Het woord τὰ παραπτώματα komt in de synoptici alleen voor in Mc 11,25[.26] en Mt 6,14-15; dit duidt eerder op een literaire relatie tussen deze plaatsen dan op twee onafhankelijke tradities.⁸⁷

Het logion in Mc 11,25 stamt naar alle waarschijnlijkheid uit de premarcaanse traditie; het gaat hier inhoudelijk om een vertrouwd joods thema, dat we ook aantreffen in het onderricht van Jezus.⁸⁸ Wanneer Marcus spreekt over ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (11,25[.26]) wijst dit niet op marcaans maar eerder op premarcaans taalgebruik. Daarvoor spreekt ook de pluralis 'hemelen' (vergelijk het Hebreeuwse עַלְמַי).

Nu is het opmerkelijk dat de parallel van Mc 11,25 in Mt 6,14-15 de als premarcaans bestempelde formule ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς niet bevat ondanks de duidelijke voorkeur van Matteüs voor deze appositie. Mogelijk uit stilistische overwegingen spreekt Matteüs in 6,14-15 over ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος respectievelijk ὁ πατήρ ὑμῶν, een indicatie voor redactie. Op redactie wijst ook de matteaanse zinsconstructie (antithetisch parallelisme).

Het bovenstaande zou kunnen betekenen dat de appositie ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in de aanhef in Mt 6,9b op traditioneel taalgebruik wijst.⁸⁹

Conclusie: Op grond van de boven gevoerde argumentatie ten aanzien van het surplus in de aanhef van het onzevader (Mt 6,9b) en hetgeen gezegd is over Mc 11,25, stel ik vast dat de appositie ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς enerzijds vermoedelijk wijst op traditioneel taalgebruik, en dat anderzijds de uitgesproken voorkeur van Matteüs voor dit begrip een indicatie in de richting van redactie is.⁹⁰

86. J. Schlosser merkt terecht op dat voorzichtigheid geboden is met betrekking tot Mt 5,23 en Mc 11,25 daar offer en gebed niet identiek zijn en de grief in Mc 11,25 tegen iemand anders gericht is, terwijl in Mt 5,23 het omgekeerde aan de hand is (J. Schlosser, Mc 11,25: Tradition et Rédaction, 291).

87. Vgl. J. Schlosser: '... la rencontre des deux évangiles sur *paraptōmata* est tout à fait significative. Elle ne peut guère s'expliquer que par l'hypothèse d'un contact littéraire entre Mc 11,25 et Mt 6,14-15' (J. Schlosser, Mc 11,25 : Tradition et Rédaction, 289).

88. Vgl. J. Schlosser, Mc 11,25: Tradition et Rédaction, 300-301.

89. Vgl. F. Refoulé m.b.t. Mt 6,9b: 'Non seulement elle reflète le milieu palestinien et était donc familière à la fois aux disciples et à Jésus, mais il semble probable que Jésus en ait fait lui-même usage. Marc et Luc la lui attribuent en effet en un contexte analogue de prière (Mc 11,25 ; Lc 11,13)', P. Bonnard; J. Dupont; F. Refoulé, *Notre père qui es aux cieux*, 38.

90. Bijv. B. Gerhardsson: 'That the brief invocation "Father" (πάτερ) found in the Lukan version of the Lord's Prayer (Luke 11:2) must be considered original is, I think, inescapable' (B. Gerhardsson, *The Matthaean Version of the Lord's Prayer*, 217). Vgl. W.D. Davies; D.C. Allison: 'Even if we cannot demonstrate that the address in Matthew is redactional, its secondary character *vis-à-vis* Luke is likely' (W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 600).

γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6,10b

Wegens het ontbreken van deze bede in Lc moet de vraag gesteld worden of Matteüs 6,10b redactioneel heeft ingevoegd.⁹¹ Na de bespreking van de afzonderlijke elementen γενηθήτω en θέλημά van deze bede, zal aandacht worden besteed aan bovengenoemd cluster dat buiten 6,10b alleen voorkomt in Mt 26,42 (vergelijk echter 15,28).

Het gebruik van de imperativus aoristus γενηθήτω (5/0/0) is matteaans. In het NT komt deze vorm buiten Mt alleen nog voor in Hand 1,20 en Rom 11,9, waar het in beide gevallen om een LXX-citaat gaat. Behalve in Mt 6,10 en 26,42 treffen we γενηθήτω nog aan in 8,13; 9,29 en 15,28.

In 8,13 is sprake van een surplus tegenover Lc 7,10. Mt 9,29 (diff. Mc 10,52//Lc 18,42) en 15,28 (diff. Mc 7,29) berusten beide op redactie. In het laatste geval (15,28) is γενηθήτω gecombineerd met het verbum θέλω (ὡς θέλεις). In alle gevallen gaat γενηθήτω gepaard met de dativus (σοι / ὑμῖν). De genoemde verzen vormen telkens het slot van een genezingsverhaal. Zij geven de reden van de genezing aan: het is het vertrouwen in de kracht van Jezus die (het verlangen naar) genezing blijkt te bewerkstelligen (vergelijk Mt 13,58). Steeds gaat het om het verlangen van mensen naar genezing van hun kind (8,13 en 15,28) of van zichzelf (9,29). De speciale wijze waarop γενηθήτω hier voorkomt, berust op redactie.

Met betrekking tot θέλημα (6/1/4 plus Hand 13,22; 21,14 en 22,14) kan het volgende worden opgemerkt.

In Mt komt dit woord buiten 6,10 en 26,42 nog voor in 7,21; 12,50; 18,14 en 21,31. In 7,21; 12,50 en 21,31 treffen we de combinatie aan van θέλημα met een actieve vorm van ποιέω.⁹² In alle gevallen is θέλημα geclusterd met τοῦ πατρὸς; in 7,21; 12,50 en 18,14 gaat τοῦ πατρὸς gepaard met een possessivum plus τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

In 7,21 verbindt Matteüs ‘binnengaan in het koninkrijk der hemelen’ met ‘de wil doen van mijn Vader in de hemelen’. In de negatief geformuleerde parallel Lc 6,46 (*Waarom roepen jullie Heer! Heer! tegen Mij en doen jullie niet wat Ik zeg?*) gaat het om wat Jezus zegt. Daar Matteüs θέλημα steeds reserveert voor de wil van de Vader – alleen in 21,31 (SG) gaat het om een aardse vader –, zou 7,21 een indicatie kunnen zijn voor redactie. Bovendien spreekt 7,21 over ‘de wil van mijn Vader *in de hemelen*’, een uitdrukking die alleen voorkomt in Mt, zodat dit vers waarschijnlijk op redactie van Mt berust. Van redactie is eveneens sprake in Mt 12,50: hier is ‘de wil van God’ uit de paralleltekst Mc 3,35 vervangen door ‘de wil van mijn Vader in de hemelen’. Mt 18,14 vormt evenals de parallel Lc 15,7 het slot van de parabel over

91. In een aantal handschriften in Lc treft men deze bede (Mt 6,10b) in aanpassing aan de Mt-tekst aan (a vg^{miss} sa bo^{miss}), terwijl N(*) A C D W Θ Ψ 070 f¹³ 33^{vid} M it vg^s sy^p bo behalve deze bede ook de volgende (Mt 6,10c) hebben opgenomen (zonder της N* A C D W Δ Θ 070^{vid}. 892 af). L. Feldkämper merkt op dat het thema van deze bede terug te vinden is in Lc 10,25-42 en 11,27-28 waarbij zijn uitgangspunt is dat 11,1-26 wordt ingekaderd door 10,25-42 en 11,27-28. Met uitzondering van 22,42 spreekt Lucas verder niet over het geschieden of doen van de wil van God (L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 186).

92. J. Schlosser: ‘En Mt 6,10b (et 26,42) aussi, γενηθήτω est à prendre suivant toute vraisemblance comme substitut du passif de ποιέω’ (J. Schlosser, *Le règne de Dieu*, volume I, 286).

het verloren schaap. Matteüs betreft dit vers (redactioneel) op de kleinen en op 'de wil van jullie Vader in de hemelen' (redactie): de Vader wil niet dat een van hen verloren gaat (vergelijk 18,6.10).

In Lc komt θέλημα voor in 12,47², in 22,42 en 23,25.

Lc 12,47 is SG en verbindt θέλημα met ποιέω; tweemaal komt hier θέλημα voor met betrekking tot de wil van de heer van de knecht. Lc 22,42 (diff. Mc 14,36//Mt 26,39) spreekt over 'mijn wil' waarmee de wil van Jezus is bedoeld. Terwijl θέλημα in de onderzochte teksten in Mt steeds verbonden is met Vader/vader, is dit in Lc alleen het geval in 22,42.⁹³ In Lc 23,25 (diff. Mc 15,15//Mt 27,26) gaat het over de wil van de hogepriesters, de leiders en het volk.

Lucas reserveert θέλημά niet voor de Vader/vader. Dat Matteüs dit (met uitzondering van 12,50) wél doet, wijst op redactie. Het doen van de wil van de Vader stemt overeen met het voor Mt karakteristieke ethische appél.

γενηθήτω τὸ θέλημά σου in Mt 26,42

In vertaling luidt Mt 26,42 als volgt: En weer, voor de tweede maal, ging Hij bidden: 'Mijn Vader, als het niet mogelijk is dat deze beker voorbijgaat zonder dat Ik hem drink, laat uw wil dan geschieden.' Het vers bevat een aanzienlijke uitbreiding ten opzichte van Mc 14,39 waar we alleen het volgende lezen: Hij ging weer bidden met dezelfde woorden. Marcus doelt hier op het gebed dat Jezus in 14,36 heeft uitgesproken en dat eindigde met de woorden ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (Maar niet wat Ik wil, maar wat U wilt).

Lucas laat Mc 14,39 geheel achterwege; wel neemt hij Mc 14,36 in zijn evangelie op, maar past deze tekst als volgt aan in 22,42: πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (maar toch, laat niet mijn wil gebeuren, maar die van U). Hier is τὸ θέλημα gekoppeld aan een imperativus van het werkwoord γίνομαι zoals dat ook in Mt 26,42 (en 6,10b) het geval is. Alleen gaat het in Lc 22,42 om een imperativus praesens, die in totaal zeven keer voorkomt in het NT (Lc 22,26.42; Hand 21,14; Rom 3,4; 1 Kor 14,26.40; 16,14).⁹⁴ Opmerkelijk is de formulering in Hand 21,14: τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω, de wil van de Heer geschiede! Het is de positieve verwoording van Lc 22,42. Mogelijk is hier toch enige bekendheid van Lucas met de bede in het onzevader niet uit te sluiten.

Mt 26,42 bevat vele elementen die wijzen op redactie en komt letterlijk overeen met de bede in 6,10b. Daarom meent onder anderen M.D. Goulder dat Matteüs de bede uit het onzevader (6,10b) heeft gecomponeerd naar het voorbeeld van het gebed in Getsemane in Mc 14,36 ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.⁹⁵ Het omgekeerde echter, dat namelijk 26,42 gecomponeerd is analoog aan 6,10b, is evenzeer mogelijk. Zekerheid hieromtrent is niet te verkrijgen.⁹⁶

93. Vgl. echter Hand 13,22; 21,14 en 22,14.

94. Eveneens in LXX 1 Sam 29,4; 1 Mak 13,40; 3 Mak 3,29; Job 40,32 en Bel 1,9. Deze imperativus praesens vervangt in Lc 22,26 (diff. Mc 10,43//Mt 20,26) het cluster θέλη γενέσθαι (redactie).

95. M.D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer*, 38-40.

96. J. Schlosser: 'Les vocables du premier membre de Mt 6,10b sont caractéristiques de Matthieu, pour l'expression comme pour le contenu. Mais ... les mêmes motifs – la "volonté du Père", "faire la volonté du Père qui est aux cieux" – apparaissent singulièrement proches des formules et des idées

Conclusie: De bede γενηθήτω τὸ θέλημα σου komt zowel voor in het onzevader aan het begin van Mt als op het einde in 26,42. Jezus bidt met dezelfde woorden die hij de leerlingen in 6,10b leert. Matteüs heeft zo zijn gehele boek in het teken gesteld van (bidden en) 'de wil doen van de Vader' (redactie). De teksten waarin de afzonderlijke woorden τὸ θέλημα en γενηθήτω voorkomen, wijzen voor het merendeel in de richting van redactie; dit is een argument ten gunste van redactie van Mt 6,10b. De combinatie van γενηθήτω en τὸ θέλημα σου met betrekking tot de wil van de Vader en zonder de dativus σοι of ὑμῖν komt echter buiten 26,42 verder niet voor. Daarom is de vraag of 6,10b is aangepast aan 26,42 of dat het omgekeerde het geval is, niet met zekerheid te beantwoorden.⁹⁷

ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς 6,10c

Tezamen met de aanhef πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς toont deze zinsnede aan dat in het onzevader van Matteüs het onderscheid en tegelijkertijd de eenheid tussen hemel en aarde veel nadruk krijgt. Dit is niet het geval in de versie van Lucas, waarin deze zinsneden ontbreken. De meeste auteurs zijn van mening dat deze zinsnede evenals de voorafgaande (6,10b-c) op redactie berust, ook al treft men ze eveneens aan in *Did* 8,2.⁹⁸

Een onderzoek naar de afzonderlijke elementen uit deze zinsnede levert het volgende resultaat op. De woorden οὐρανός (82/19/35)⁹⁹ en γῆ (43/19/25) zijn voorkeurswoorden van Matteüs. Soms komen zij geclusterd voor (13/2/5).¹⁰⁰ De uitdrukking ἐν οὐρανῷ ... ἐπὶ γῆς komt geen enkele keer voor in Lc of Mc. Daarentegen met variaties nog zesmaal in Mt (6,19; 16,19²; 18,18². 28,18).¹⁰¹ Vijfmaal is daarbij de volgorde omgekeerd en ontbreekt het verbindende καὶ – steeds is Jezus in gesprek met de leerlingen –, alleen in 28,18 (SG met een hoog redactioneel gehalte) is de volgorde identiek. Ook hier is Jezus de spreker, nu echter hebben zijn woorden geen betrekking op de Vader (6,10c) maar op zichzelf. Het partikel ὥς (40/22/51) komt als vergelijkingspartikel vaak in Mt voor.¹⁰² Bovenstaande uitdrukking

rabbiniques, et que l'emploi de γίνομαι comme passif de ποιέω n'est pas propre à Matthieu' (J. Schlosser, *Le règne de Dieu*, volume I, 287).

97. Vgl. S. van Tilborg: 'Because no further arguments are given to prove that Matt. vi 10b is redactional, it is acceptable that Matt. vi 10b was already part of the text of the Lord's Prayer before Matt. Moreover, the supposition that Matt. xxvi 42 was changed under the influence of Matt. vi 10b does not prove in any way that Matt. vi 10b is redactional' (S. van Tilborg, *A Form-Criticism of the Lord's Prayer*, in: *NovT* 14 (1972) 94-105, hier: 96. D.A. Hagner: 'The argument that the third petition is a later creation based on Jesus' Gethsemane prayer [26:36] – thus Schweizer [cf. van Tilborg] – can be no more than speculation. ... it is arguable, though it must remain uncertain, that it is not original but had probably been modeled upon the first two before the evangelist's writing. It is clearly in harmony with the teaching of Jesus' (D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, 146).

98. Vgl. J. Schlosser, *Le règne de Dieu*, volume I, 289.

99. 82/17/35 volgens SC, Volume 3, 903.

100. Geclusterd treft men deze woorden buiten het onzevader aan in Mt 5,18//Lc 16,17; Mt 5,34-35; 6,19-20; 11,25//Lc 10,21; Mt 16,19²; 18,18²-19; 24,30.35//Mc 13,31 en Lc 21,33; Mt 28,18; Mc 13,27; Lc 4,25 en 12,56.

101. Steeds: ἐπὶ τῆς γῆς, in 28,18 staat ἐπὶ [τῆς] γῆς, gevolgd door ἐν τοῖς οὐρανοῖς in 16,19² zonder verbindend καὶ dat overigens ook ontbreekt in 18,18².19. In 18,19 maakt ἐν τοῖς οὐρανοῖς deel uit van het cluster παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

102. Vgl. SC, Volume 4, 985.

voorafgegaan door ὥς en gevolgd door καί treffen we echter uitsluitend aan in 6,10c.¹⁰³

Conclusie: Mt 6,10c bevat zowel indicaties pro als contra redactie, maar de indicaties pro redactie overwegen.

ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 6,13b

Deze bede treft men eveneens aan in *Did* 8,2. Als argument voor toevoeging van deze bede door Matteüs wordt door Jeremias het antithetisch parallellisme genoemd dat door 6,13b ontstaat tegenover 6,13a. Op een secundaire toevoeging wijst volgens Jeremias ook het gegeven dat deze bede de laatste van de *Wir-Bitten* is.¹⁰⁴

Een onderzoek naar de afzonderlijke elementen van 6,13b levert het volgende resultaat op. Behalve in Mt 6,13 treft men ῥυομαι (2/-/1) alleen nog aan op het einde van het lijdensverhaal in de kruisigingsscene (27,43). In 27,43 heeft Matteüs een citaat uit LXX Psalm 21,9 (traditie) enigszins aangepast en toegevoegd aan de tekst van Mc 15,32: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν.¹⁰⁵ Deze uitspraak ligt in de mond van de hogepriesters, schriftgeleerden en oudsten. Volgens hen is God degene die Jezus kan redden. Zo wordt aan het begin (6,13b) en aan het einde van Mt de reddende macht expliciet aan God toegeschreven. De werkwoordsvorm ῥυσάσθω is net als in 6,13b een imperativus aoristus, maar staat in 27,43 in de derde persoon enkelvoud. In Lc komt ῥυομαι slechts eenmaal voor, en wel in 1,74 waar sprake is van een passivum divinum: ook hier redt God.¹⁰⁶

Hoewel ῥυομαι in het NT in totaal zeventien keer voorkomt – buiten de genoemde plaatsen alleen nog in de Brieven – is het toch vooral een woord dat gebruikelijk is in de Septuaginta (191 keer).¹⁰⁷ De imperativus ῥῦσαι gevolgd door ἀπὸ (en een persoon of zaak) komt bijvoorbeeld voor in LXX Ps 16,13; 38,9; 42,1; 119,2; 139,2 en in Ps Sal 12,1. Ook treffen we ῥῦσαι aan in LXX Ps 21,21, dezelfde psalm waaraan Matteüs het boven vermelde citaat in 27,43 heeft ontleend (meer overeenkomsten met LXX Ps 21 zijn te vinden in Mt 27,29.35.39.46 en parallellen). De bidder is in opperste nood en smeekt God zich niet verre te houden en hem bij te staan: ‘behoed mij voor het zwaard’ (ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου).

Dit betekent dat ῥῦσαι in 6,13b waarschijnlijk uit de LXX stamt (traditie). Of de overname van dit woord al dan niet aan Matteüs is toe te schrijven, is onzeker.

103. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, 335, voetnoot 9. Echter W.D. Davies; D.C. Allison: ‘Although ὥς ... καί appears only here in the First Gospel, this hardly eliminates the possibility of a redactional origin for the clause in which it is found’ (W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume I, 606).

104. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 190. G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 113. D.A. Hagner: ‘The seventh petition is possibly an early elaboration of the sixth but could go back to Jesus himself since such parallelism is consistent with what seems to have been his teaching style’ (D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, Volume I, 146).

105. LXX Psalm 21,9: Ἠλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.

106. Vgl. het begin van 2 Tim 4,18: ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ Hier is met ὁ κύριος Jezus Christus bedoeld.

107. Opmerkelijk is Jes 63,16b waar ῥῦσαι ἡμῶν voorkomt (eveneens τὸ ῥυομαι) en waar God bovendien tot tweemaal toe πατήρ ἡμῶν (63,16a) wordt genoemd.

Het woord πονηρός (26/2/13 plus acht keer in Hand) is een voorkeurswoord van Matteüs.¹⁰⁸ Als gesubstantiveerd adjectief singularis (neutrum of masculinum) komt πονηρός buiten het onzevader nog vijfmaal voor (Mt 5,11;¹⁰⁹ Mt 5,37 (ἐκ τοῦ πονηροῦ); Mt 5,39 diff. Lc 6,29; Mt 13,19 diff. Mc 4,15 σατανᾶς diff. Lc 8,12 διάβολος; Mt 13,38 οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ).

In Lc komt πονηρός als gesubstantiveerd adjectief singularis (neutrum of masculinum) tweemaal voor (Lc 6,35 diff. Mt 5,45 en Lc 6,45 diff. Mt 12,35, hier eenmaal als pluralis).

Er zijn dus indicaties dat het gebruik van πονηρός in Mt 6,13b op redactie wijst.

Conclusie: De bede in Mt 6,13b ligt waarschijnlijk op het vlak van redactie.

SLOTCONCLUSIE

Na de redactiekritische analyse van de afzonderlijke verzen, na weging van de verschillende pro's en contra's met betrekking tot redactie of traditie en het geheel overziende, luidt mijn oordeel als volgt:

- a) De inleidende gebedsformule (Mt 6,9a/Lc 11,2a) berust bij beide evangelisten waarschijnlijk op redactie met uitzondering van προσεύχομαι (Q, waarbij het tempus onzeker is).
- b) De letterlijke overeenkomsten tussen de beide versies van het onzevader berusten op traditie (Q).
- c) De verschillend weergegeven overeenkomstige elementen berusten in de matteaanse versie eerder op traditie,¹¹⁰ in de lucaanse versie eerder op redactie.
- d) Na weging van de verschillende argumenten pro en contra redactie en traditie kom ik tot de bevinding dat het surplus in 6,9b.10b.10c.13b waarschijnlijk op redactie berust.

Redactie

In verband met het sub d) genoemde surplus spreek ik van redactie. Dit begrip behoeft een nadere omschrijving. Binnen de *Redaktionsgeschichte* wordt deze term gewoonlijk gebruikt in verband met de literaire en theologische bewerking van stof uit de traditie door Matteüs als een individu of als lid van een bepaalde school. In mijn analyse heb ik erop gewezen dat het logion dat we aantreffen in Mt 6,7-8 en dat zich keert tegen overvloedig woordgebruik door heidenen bij het bidden, zich als een boemerang ook keert tegen Matteüs in zijn rol van redactor indien hij zelf (en hij alleen) verantwoordelijk zou zijn voor de invoeging van het surplus in 6,9b.10b.10c.13b.¹¹¹ Waar komt dit surplus vandaan? Waarschijnlijk is het aan een oudere versie

108. Vgl. U. Luz, *Matthäus*, Band 1, 49 : 'ca 12 x Red.; ὁ πονηρός = Teufel | 13,19 Red.; 13,38 Red.'.

109. Vgl. de parallel in Lc 6,22 waar πονηρόν een predicatieve bepaling is bij τὸ ὄνομα.

110. Met betrekking tot ὡς καὶ ἡμεῖς (6,12b) is dit minder duidelijk.

111. Eveneens J.M. Robinson: 'The argument that Matthew would not have added the embellishments to the Prayer just after criticizing Gentile prayer for its babbling garrulousness loses its force when one recognizes that the embellishments were more likely those of the Matthean community that came to the Evangelist as already part of the Prayer' (S. Carruth; A. Garsky, *Documenta Q. Q 11:2b-4*, 92).

van het onzevader toegevoegd binnen de gemeente(n) waarvoor het evangelie van Matteüs in eerste instantie bestemd was. Binnen het onzevader als geheel behoren deze onderdelen dus tot een betrekkelijk jong stadium in de overlevering. Deze zienswijze komt erop neer dat Matteüs de versie van het onzevader die in zijn gemeente(n) in zwang was, op schrift heeft gesteld, inclusief het betrekkelijk jonge surplus. Wanneer ik deze jonge laag als redactie bestempel, is dus een bewerking bedoeld die de vrucht is van het samenspel tussen Matteüs als individu en de gemeente(n) waarin hij actief was.

De hier ontvouwde visie kan ook worden toegepast op de versie van Lucas. Waarschijnlijk heeft ook hij de versie van het onzevader op schrift gesteld die in zijn gemeente(n) gebruikelijk was.¹¹²

Indien dit alles juist is, moeten we vaststellen dat het onzevader in verschillende versies circuleerde en dat er lange tijd nog geen sprake was van een 'eenheidstekst' die door alle locale gemeenten aanvaard werd. Het is zelfs denkbaar dat Matteüs en zijn gemeente(n) kennis hadden van verschillende – met elkaar concurrerende – versies. Wellicht waren sommige leden van deze gemeente(n) meer of minder gehecht aan een uitgebreidere versie van het onzevader dan anderen. Dit zouden we kunnen aflezen aan het woord οὐτως in Mt 6,9a. Deze term duidt erop dat Matteüs het onzevader in de door hem geboden formulering naar voren wil schuiven (*zó moeten jullie bidden!*) ten koste van andere versies. Matteüs geeft aan deze ene versie extra gewicht doordat hij haar laat uitspreken door Jezus. Ook het nadrukkelijke ὑμεῖς in 6,9a krijgt zo een bijzondere betekenis: dit pronomen heeft betrekking op de gemeente(n) van Matteüs, die er zich zeer wel bewust van is (zijn) dat ánderen een andere versie gebruiken.¹¹³

Dit verbrede idee van 'redactie' laat onverlet dat er ook ruimte is voor redactie door Matteüs als individu. Wat dit laatste betreft valt te denken aan de plaatsing van het onzevader binnen de totale compositie van zijn evangelie.¹¹⁴ Verder is ook het verschijnsel van belang dat Matteüs vele woorden en uitdrukkingen uit het onzevader elders in zijn evangelie laat terugkeren, en wel zo vaak dat ze gerekend kunnen worden tot het vocabulaire waarvoor de redactor een bijzondere voorliefde heeft. Opmerkelijk is ook dat bepaalde termen binnen Mt voor het eerst voorkomen in het onzevader, dus tamelijk aan het begin van het boek en voor het laatst gebruikt worden op het einde van dit evangelie.

112. Vgl. G. Strecker: 'Sie überliefern vermutlich jeweils die Fassung, die in ihren Gemeinden in Gebrauch war. Die wesentlichen Erweiterungen des Urtextes haben schon vor der Zeit des Matthäus stattgefunden' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 112). J. Schlosser meent met betrekking tot 6,10b-c: 'Ces observations favorisent fortement l'hypothèse selon laquelle la troisième demande a été ajoutée au texte primitif de la prière, dès avant Matthieu, dans les milieux judéo-chrétiens avec lesquels l'évangéliste a des affinités reconnues' (J. Schlosser, *Le règne de Dieu*, volume 1, 289-290).

113. Volgens G. Stanton wil Matteüs in zijn evangelie het verhaal van Jezus van Nazareth vertellen maar daarnaast schreef hij zijn evangelie als 'a "foundation document" for a cluster of Christian communities' (G. Stanton, *Revisiting Matthew's Communities*, in: *Hervormde Theologische Studies* 52 (1996) 376-394, hier: 384).

114. G. Strecker: 'Dagegen ist die Interpretation durch die Evangelisten Matthäus und Lukas besonders an der unterschiedlichen Einordnung des Vaterunsers in den Kontext abzulesen' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 112).

De redactiekritische analyse heeft ook belangrijke resultaten geboekt met betrekking tot onze speciale interesse, de *betekenis* van dit gebed.

- 1) De analyse van de letterlijke overeenkomsten tussen de versies van Matteüs en Lucas brengt verschillen aan het licht in connotatie en semantische kleur. Door een eigen redactioneel gebruik van deze termen weet Matteüs zowel de unieke positie van de Vader duidelijk te maken als de unieke relatie tussen de Vader en Jezus vorm te geven.
- 2) De verschillen tussen de beide versies in de inleidende formule, de broodbede en de bede om vergeving laten telkens ook de betekenis van de desbetreffende bede als geheel niet onberoerd.
- 3) Ook het surplus in 6,9b.10b-c draagt ertoe bij dat het onzevader in de versie van Matteüs een andere semantische kleur heeft dan in de versie van Lucas. In tegenstelling tot Lc 11,2 laat de matteaanse versie de samenhang én het verschil zien tussen hemel en aarde. De heerschappij over beide ligt in handen van de Vader, maar uit 6,10c blijkt dat hemel en aarde (nog) niet samenvallen. Wil die heerschappij ook op aarde gerealiseerd worden, dan dient de wil van de Vader te geschieden (6,10b).
- 4) Mt 6,13b maakt duidelijk dat de boze, de gepersonifieerde overkoepeling van het kwaad, de machtige tegenstander van de Vader is. Hij is er de oorzaak van dat het op aarde niet is zoals in de hemel. Tegelijkertijd blijkt uit dit vers dat de Vader machtiger is dan de boze en dat Hij de bidder kan verlossen van de boze. Mt 6,13b geeft aan de voorafgaande bede (Mt 6,13a/Lc 11,4c) een extra lading: uit 6,13b blijkt dat de beproeving, die op zich met goed gevolg kan worden doorstaan, niet onderschat dient te worden. In de beproeving zal de boze zijn slag proberen te slaan.

De *Sitz im Leben* van de beide versies van het onzevader moet gezocht worden in de liturgie en de katechese binnen de geloofsgemeenschappen van Matteüs en Lucas. Beide versies van het onzevader zijn binnen een context van gebedskatechese opgenomen. Daarbij is de context in Mt nog breder omdat dit gebed in de Bergrede onder het kopje 'gerechtigheid' (6,1) valt en geplaatst is tussen concrete vormen van gerechtigheid als het geven van aalmoezen en vasten.

Tot slot wil ik nog kort ingaan op de stelling van J. Jeremias die aan het begin van dit hoofdstuk werd geponeerd. De uiteindelijke conclusies (a-d) ten aanzien van de beide versies van het onzevader lijken in eerste instantie het inzicht van Jeremias te bevestigen. De redactiekritische analyse heeft echter een veel genuanceerder beeld opgeleverd. Bovendien is het surplus in de versie van Mt naar mijn mening niet Matteüs persoonlijk aan te rekenen, maar aan Matteüs in samenspraak met zijn gemeente(n). Ook is de bewering van Jeremias dat de versie van Matteüs niets toevoegt aan die van Lucas, ondeugdelijk gebleken.

§ 3 HET ONZEVADER IN DE DIDACHÈ

De Didachè is een gezaghebbend joods-christelijk geschrift van rond het einde van de eerste of het begin van de tweede eeuw.¹¹⁵ Samengesteld uit verschillende oudere bronnen, beïnvloedde de Didachè op haar beurt weer andere geschriften zoals de Apostolische Constituties (einde van de vierde eeuw). Na de vijfde eeuw is weinig meer over van de aanvankelijke bekendheid en invloed van de Didachè en verliest dit geschrift zijn gezag in de kerkelijke traditie.

De Didachè of *Onderricht van de Twaalf Apostelen*¹¹⁶ wordt over het algemeen gesitueerd in Syrië (Antiochië).¹¹⁷ De Didachè is ook bekend onder de langere aanduiding: '*Onderricht van de Heer door de Twaalf Apostelen aan de volkeren*'.¹¹⁸ Over de originele titel van dit werk is veel discussie geweest. De titel *Onderricht van de Twaalf Apostelen* was waarschijnlijk de aanduiding van de gekerstende versie van de oorspronkelijk joodse twee-wegen-leer die na opname in de Didachè, de aanduiding voor het gehele geschrift werd.¹¹⁹ De Latijnse versie van dit geschrift luidde vermoedelijk 'Doctrina(e) Apostolorum'.

Eeuwenlang werd de Didachè als verloren gegaan beschouwd en was dit geschrift enkel bekend uit citaten in de literatuur zoals bijvoorbeeld in de Kerkgeschiedenis van Eusebius van Caesarea (circa 265-339). Pas in 1873 werd een document ontdekt door Philotheos Bryennios in het klooster van het Heilig Graf te Constantinopel, dat onder meer de Didachè bevatte. Tien jaar later werd deze minuskel uit de elfde eeuw uitgegeven als het zogeheten manuscript van Jeruzalem (*Hierosolymitanus 54*). Het is de enige volledige (afgezien van de laatste regels) Griekse tekst van de Didachè die ons ter beschikking staat en het handschrift bevindt zich te Jeruzalem. Over de waarde van dit manuscript bestaat verdeeldheid. Daar het een middeleeuws manuscript betreft, zijn veranderingen in de tekst niet uit te sluiten, zodat een aantal onderzoekers van mening is dat dit manuscript niets bijdraagt tot de reconstructie van de 'originele' tekst van de Didachè. Anderen daarentegen menen dat dit manuscript gebaseerd is op een bron uit de vierde of vijfde eeuw of zelfs nog verder teruggaat.¹²⁰

Behalve het manuscript van Jeruzalem (H) bestaan er nog twee fragmenten van

115. Sommige auteurs gaan uit van een vroegere datering. Zo kiest P.J. Tomson 'voor een datering van de eerste 13 hoofdstukken van de Didachè vóór de schriftelijke fixatie van het Matteüsevangelie, en van het geheel tegen het einde van de 1e eeuw' (P.J. Tomson, *'Als dit uit de Hemel is ...': Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum 1997, 343).

116. Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

117. Als plaats van herkomst worden ook Noord-Galilea, Palestina en Egypte genoemd.

118. Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.

119. Zie H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, CRINT, Section III, Volume 5, Assen/Minneapolis 2002, 4 en noot 10. W. Rordorf; A. Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, 13-17.

120. H. van de Sandt; D. Flusser: 'W. Rordorf and A. Tuilier have suggested that the text of our eleventh-century minuscule, discovered by the metropolitan Bryennios, rests on a source from the fourth or fifth century CE. It now appears that we should narrow down the ancient textual basis of the manuscript to its central part only. The source of this text, extending from Barnabas to the end of the Didache (fol. 39^{ro}-80^{vo}), should probably be assigned to an earlier period than was previously thought. It may have originated in the patristic period and contained a major part of the so-called Apostolic Fathers' (H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache*, 23). Op p. 9 van ditzelfde boek is de tekst van het onzevader uit het manuscript van Jeruzalem (H) afgedrukt (Fol.78^{vo}: *Did* 8:1-10:2).

de Didachè uit de vierde eeuw (Oxyrhynchus), een Koptisch fragment uit Egypte (vijfde eeuw) en enkele gedeelten uit de Didachè die aan de Ethiopische kerkorde zijn toegevoegd.

De Didachè bestaat uit vier onderdelen: de zogenaamde twee-wegen-leer (1-6); een liturgisch deel (7-10); een deel over de kerkelijke discipline (11-15) en een eschatologisch slot (16).

De twee-wegen-leer kan in de christelijke fase van haar geschiedenis worden beschouwd als een soort ethiek of catechese voor aanstaande dopelingen. In de twee-wegen-leer gaat het om de weg die leidt naar het leven en de weg die leidt naar de dood. Vanaf het allereerste begin blijkt uit de tekst van de twee wegen eenduidig dat de weg naar het leven wordt bereikt door God en de naaste lief te hebben en door al datgene, waarvan je niet wilt dat het jou geschiedt, ook een ander niet aan te doen (1,2-3). Wat volgt is de verdere uitwerking van dit adagium.

In aansluiting hierop volgt het liturgische deel, waarin het onzevader is opgenomen. Direct voorafgaand aan het onzevader behandelt 7,1-4 de toediening van het doopsel. *Did* 7,4 verbindt aan de toediening van het doopsel de opdracht om een of twee dagen van te voren te vasten. Het volgende hoofdstuk (8,1-3) handelt over vasten en bidden. Beide items zijn blijkbaar een vanzelfsprekendheid in de gemeente van de Didachist.¹²¹ *Did* 8,1 handelt over de tijden waarop gevast wordt: deze mogen niet samenvallen met de vastendagen van de ὑποκριταί, de schijnheiligen. In plaats van op de tweede (maandag) en vijfde dag (donderdag) schrijft de Didachè voor te vasten op de vierde (woensdag) en op de zesde dag (vrijdag). Ook mag er niet gebeden worden 'zoals de schijnheiligen, maar zoals de Heer het in zijn evangelie heeft opgedragen', waarop het onzevader volgt met de opdracht dit gebed driemaal per dag te bidden. *Did* 9-10 handelt over de viering van de eucharistische maaltijd. Dit betekent dat de tekst van het onzevader is ingebed tussen die over de toediening van het doopsel en de passage over de viering van de eucharistie. Hier is dus sprake van een liturgische setting.¹²² Tegelijkertijd is voorzichtigheid geboden daar het de vraag is of de Didachè een 'complete' kerkorde bevat of slechts selectieve gedeelten daaruit, zodat deze volgorde het werk is van de redacteur.¹²³ Verder is het niet aannemelijk dat er in die tijd al een uitgewerkte procedure voor doop en eucharistische maaltijd bestond.

121. Met 'Didachist' wordt in deze tekst de anonieme auteur van de Didachè bedoeld en geen uitspraak gedaan over eventuele redactie.

122. De beker wijn (9,2) gaat vooraf aan het breken en delen van het brood (9,3); vgl. Lc 22,17-20; 1 Kor 10,16-17. De woorden die over de beker en het brood in 9,2.3 worden uitgesproken, beginnen op identieke wijze waarbij God als 'onze Vader' wordt aangesproken (Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν). Hoewel er sprake is van het werkwoord εὐχαριστεῖν, bestaat er verdeeldheid over de vraag of het hier werkelijk een eucharistische maaltijd betreft of eerder een agape of mogelijk een combinatie van beide. De zogeheten instellingswoorden ontbreken evenals de verwijzing naar het lichaam en bloed van Jezus. Vermoedelijk is dit een van de redenen waarom dit eens zo invloedrijke geschrift in onbruik raakte. Zie H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache*, 296-329.

123. Het telkens herhaalde Περὶ δὲ als inleiding op een nieuw item (vgl. 1 Kor 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1) zou daarop kunnen wijzen; zie bijv. 7,1 Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, over het doopsel, of 9,1 Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, over de eucharistische maaltijd. *Did* 8,1-3 volgt overigens direct op 7,1-4 zonder Περὶ δὲ.

Did 11-15 handelt over de kerkelijke discipline, over de gastvrijheid maar ook over waakzaamheid tegenover rondgaande profeten, het breken van het brood en de keuze van bisschoppen en diakenen. Tot slot worden in het eschatologische gedeelte (*Did* 16) de nieuwe leden opgeroepen tot waakzaamheid in verband met de onverwachte komst van de Heer.

*Het onzevader*¹²⁴

Het is opmerkelijk dat de context van het onzevader in *Did* 8,2-3 overeenkomsten vertoont met de context van de versie in Mt, terwijl er tegelijkertijd belangrijke verschillen zijn te constateren.

Zo roepen de door de Didachist in het kader van vasten en bidden (8,1-2) genoemde schijnheiligen (ὑποκριταί) direct associaties op met Mt 6,5-6.16-18. In Mt staat echter de wijze van vasten en bidden ter discussie en niet het *tijdstip* waarop het vasten dient plaats te vinden. Aan de wijze van vasten besteedt de Didachist verder geen aandacht, maar we kunnen gevoeglijk aannemen dat die zich niet onderscheidt van de wijze van vasten van joodse groeperingen zoals de Farizeeën of de gemeente(n) van Matteüs. Men kan overigens slechts gissen naar het antwoord op de vraag wie de Didachist met de 'schijnheiligen' op het oog heeft. Hij spreekt zich op dit punt niet nader uit; kennelijk was dat voor de doopleerlingen ook niet nodig en werd dit als bekend verondersteld. Sommige onderzoekers menen dat hier een onderliggend conflict met de Farizeeën aan het licht komt in verband met de liturgische kalender. De gemeente van de Didachist hield zich wellicht niet aan de farizeese maankalender, maar aan de esseense zonnekalender die met name in Qumran maar ook daarbuiten (vergelijk Jubileeën, 1 Henoch) gebruikt werd ter vaststelling van de feestdagen. De farizeese kalender is gebaseerd op twaalf maanmaanden en wordt gemiddeld eens in de drie jaar aangevuld door een schrikkelmaand. Het nadeel van deze kalender is dat soms ook op sjabbat offers moesten worden geslacht, een probleem dat in de esseense zonnekalender (CD 11:17v) ondervangen was. Met de 'schijnheiligen' zou daarom de groepering van de Farizeeën bedoeld kunnen zijn.¹²⁵

Deze zienswijze veronderstelt een vroege datering van de Didachè, daar er anders sprake is van een anachronisme. De meerderheid van de onderzoekers hecht echter aan een datering van rond de eeuwwisseling. Eerder moet men dan ook denken aan vrome joden in het algemeen, die door de Didachist bestempeld worden als schijnheiligen.¹²⁶

In de Didachè volgen op de aanwijzingen over vasten die over bidden (en in 1,6 en 15,4 over aalmoezen geven), terwijl in Mt de omgekeerde volgorde wordt aangehouden. Het logion over overvloedig woordgebruik in verband met de heidenen

124. Uitgangspunt is de tekst van het onzevader in *Hierosolymitanus* 54 (weergegeven in W. Rordorf; A. Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didache)*, 172-175).

125. Zie bijv. P.J. Tomson, 'Als dit uit de Hemel is ...', 61-63 en 350.

126. H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache*, 291-293. Vgl. A. Milavec: '... the "hypocrites" in the Didache were Jewish Christians bent upon introducing gentle converts to their temple piety out of dangerously mixed motives. ... The Didache, consequently, branded those Jews and Jewish Christians who encouraged gentile converts to pray and fast for the temple as "hypocrites" insofar as they mixed the worship of God with political and social advantage' (A. Milavec, *The Didache, Faith, Hope & Life in the Earliest Christian Communities*, New York 2003, 304).

(Mt 6,7-8) ontbreekt in de Didachè evenals de grote nadruk die de bede van vergeving in Mt krijgt door de toelichting in 6,14-15.

Een ander verschil tussen beide geschriften is dat de Didachist het subject is van de uitspraken over niet-vasten respectievelijk niet-bidden als de schijnheiligen, terwijl deze uitspraken in Mt 6,5-6.16-18 in de mond van Jezus liggen en zo extra gezag verkrijgen. Wel schrijft ook de Didachist het onzevader toe aan Jezus: ‘jullie moeten niet bidden zoals de schijnheiligen, maar zoals de Heer opgedragen heeft in zijn ‘evangelie’, zo moeten jullie bidden’.¹²⁷

In het onderstaande schema volgen nu de versies van het onzevader in *Did* 8,2-3 en in Mt 6,9-13.

Did 8,2-3

Mt 6,9-13

<p>οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Τρεῖς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.</p>	<p>Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.</p>
--	--

De versie van het onzevader in *Did* 8,2-3 lijkt in hoge mate op die in Mt 6,9-13. De overeenkomsten zijn te verklaren wanneer men uitgaat van de afhankelijkheid van het onzevader in de Didachè van Mt 6,9-13. Ook het omgekeerde geval, afhankelijkheid van het onzevader in Mt van de versie in de Didachè, zou een verklaring bieden voor de overeenkomsten. Een derde mogelijkheid is dat beide versies onafhankelijk van elkaar teruggaan op dezelfde bron. Voordat wij nader ingaan op deze kwestie zal echter eerst aandacht worden besteed aan de verschillen en het surplus tussen de beide versies, maar ook aan enkele interessante overeenkomsten.

De aanhef *πάτερ ἡμῶν* is in zoverre opmerkelijk dat de Didachist direct aansluitend aan het onzevader deze uitdrukking, die verder niet meer voorkomt in Mt, nog tweemaal laat terugkomen in de formule *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν* (*Wij*

127. Μηδὲ προσεύχησθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε.

danken U, onze Vader: 9,2.3). Deze formule is in 10,2 verwoord als Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε (*Wij danken U, heilige Vader*) gevolgd door ‘vanwege uw heilige Naam’, steeds in verband met de viering van de eucharistie.

In 10,5 wordt de Heer gesmeekt om zijn kerk (τῆς ἐκκλησίας) te gedenken, haar te behoeden voor alle kwaad (ῥύσασθαι αὐτήν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ ...) – deze formule komt buiten Mt 6,13b niet voor in Mt of Lc – en de geheiligde kerk bijeen te brengen in zijn koninkrijk ... (ἀγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν ...). Daarop volgt een doxologie (eveneens in 9,4).

Een andere opmerkelijke overeenkomst met het onzevader in Mt (en Lc) is ἐπιούσιος.

Er zijn enkele afwijkingen in *Did* 8,2-3 ten opzichte van de matteaanse versie van het onzevader te constateren in de inleidende formule, in de aanhef en in de bede om vergeving.

In de inleidende formule (8,2a) ontbreken het (matteaanse) partikel οὖν en het pronomen ὑμεῖς. De versterkte nadruk op de eigen groep die door ὑμεῖς wordt bereikt, is in *Did* 8,1 eveneens aanwezig, maar dan in de vorm van afwijzing van het gebed van de schijnheiligen. Ook in de *Didachè* treffen we de uitgebreide aanhef aan met als enig verschil dat hier sprake is van de singularis *hemel* (ἐν τῷ οὐρανῷ). Dit woord komt behalve in de zinsnede ‘zoals in de hemel ook op aarde’, nog terug in *Did* 16,6.8, steeds in de singularis. In de bede om vergeving zien we τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν. Dit woord komt alleen hier voor in de *Didachè* en verder nog in Mt 18,32 (financiële betekenis); Rom. 13,7 (pluralis met zowel een financiële als morele betekenis) en in 1 Kor 7,3 (morele betekenis). Daar het een schuld tegenover ‘onze Vader in de hemel’ betreft, moet hier een morele schuld zijn bedoeld.

Tot slot treffen we het praesens ἀφίεμεν aan (vergelijk Lc 11,4), dat het iteratieve karakter van vergeven aanduidt.

De versie van het onzevader in de *Didachè* bevat surplus ten opzichte van de matteaanse versie, het omgekeerde is niet het geval. Opvallend is de zogenaamde doxologie (volgens velen naar de lofprijzing van David in 1 Kr 29,11-13) in de versie van de *Didachè* (vergelijk ook de doxologieën in 9,3^{2.4} en 10,2.4.5 waar steeds βασιλεία ontbreekt). Een dergelijke doxologie is in de handschriften van Lucas volledig afwezig en eveneens in de meest betrouwbare handschriften van het onzevader in Mt (zij ontbreekt ook in de commentaren van Tertullianus, Origenes en Cyprianus). Doorgaans neemt men aan dat de doxologie werd uitgesproken door de gemeente en daarom niet geacht werd te behoren tot het gebed zelf, zodat opname in de evangeliën niet nodig was. De doxologie is tekenend voor de liturgische functie van het onzevader.

De doxologie wordt in 8,3 gevolgd door de aansporing om dit gebed driemaal daags zo te bidden (inclusio met de inleidende formule in 8,2 οὕτω προσεύχεσθε). Deze aansporing ontbreekt in de versies in Mt en Lc. Vermoedelijk gaat het hier om een connectie met het Achttiengebed, dat eveneens driemaal daags wordt gebe-

den.¹²⁸ De vermaning om driemaal daags te bidden – de precieze tijden ontbreken maar vermoedelijk zijn de algemeen gebruikelijke gebedstijden bedoeld – wijst in de richting van een gelijkstellen van het onzevader aan het Achttiengebed of zelfs van de vervanging daarvan door het onzevader.¹²⁹ In het laatste geval gaat men uit van een scheiding tussen de gemeente van de Didachist en (andere) joodse stromingen. Hierover bestaat in zoverre verdeeldheid dat het bestaande conflict tussen de schijnheiligen en de gemeente van de Didachist ook op een onderlinge broedertwist kan wijzen.

Het is omstreden of de in de Didachè overgeleverde tekst van het onzevader op een schriftelijk gefixeerde tekst van Matteüs steunt die al dan niet aangepast zou zijn door de auteur.¹³⁰ Köhler meent dat het onzevader in de Didachè inderdaad op het evangelie van Matteüs steunt. 'Für eine solche Abhängigkeit spricht immerhin, daß Beten und Fasten im Mt wie in der Did verhandelt werden, daß dazu aufgefordert wird, beides nicht so wie die Heuchler zu tun.'¹³¹ Köhler onderstreept dat zowel in Mt als in de Didachè bidden en vasten in verband staan met de huichelaars al gaat de Didachist op eigen wijze met dit gegeven om. Deze redenering laat echter ook de tegenovergestelde opvatting toe dat Mt 6,9-13 afhankelijk is van de versie van het onzevader in de Didachè. Deze laatste opvatting ligt niet voor de hand, tenzij men uitgaat van een zeer vroege datering van de Didachè.¹³² Toch is directe afhankelijkheid niet noodzakelijk omdat beide geschriften mogelijk uit hetzelfde geografische, sociale en culturele milieu stammen. Op grond van de verregerende overeenstem-

128. Er bestaat een oude aan Mozes toegeschreven traditie (Josephus, *Antiquitates* IV, .213) waarin iedere jood geacht wordt tweemaal per dag te bidden, bij zonsopgang en zonsondergang, op de tijden waarop in de tempel te Jeruzalem geofferd werd (vgl. Ezr 9,5; Dan 9,21; Jdt 9,1; vgl. 4Q 503 en mBerachot 1,1-4 met betrekking tot het bidden van het Sjema); daarnaast is er de eveneens oude traditie, waarin het gebed driemaal daags – naast de genoemde tijdstippen tevens op het middaguur, het zesde uur – dient te geschieden (Ps 55, 17-18; Dan 6,11; mBerachot 4,1; tTa'anit 2,4). Vgl. J.G.D. Dunn, Prayer, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. J.B. Green; S.Mc Knight; J.H. Marshall, Leister-Downers Grove 1992, 617-625, hier: 617.

129. Zo bijv. H. van de Sandt over het onzevader in de Didachè: '... it appears to be directed first of all against individual Christians who not only fasted on the 'wrong' days but also used Jewish daily prayers as well. ... in the Didache the Lord's Prayer turns out to be a self-sufficient and independent prayer, substituting for the daily Jewish *tefilla*. It is the Jewish prayer ritual which is rejected here and it seems that this message is directed first of all at Christian converts of gentile provenance. The Lord's Prayer is imposed on Christians with the purpose of replacing the recitation of the *tefilla* said by the 'hypocrites' (H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache*, 295).

130. Vgl. K. Niederwimmer: '... es ist völlig unmöglich zu entscheiden, ob der Didachist den vorgegebenen Wortlaut (etwa nach der ihm vertrauten liturgischen Tradition oder nach dem Wortlaut eines ihm vorliegenden Evangelientextes) modifiziert hat oder nicht. Deutlich ist nur, daß der jetzt überlieferte Text des Gebetes stark mit dem bei Mt. überlieferten übereinstimmt (bei charakteristischen Abweichungen vom matthäischen Text)', *Die Didache*, Göttingen 1989, 170.

131. W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT 24, Tübingen 1987, 35. K. Wengst meent dat de Didachè op een schriftelijk gefixeerde Matteüstekst berust (K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, SUC 2, Darmstadt 1984, 27).

132. Tijdens de internationale conferentie: 'The Didache and Matthew: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?' op 7-8 april 2003 te Tilburg nam A. Garrow het standpunt in dat Matteüs voor zijn evangelie gebruik heeft gemaakt van de Didachè. Met betrekking tot het onzevader noemde Garrow *Did* 8,1-3 met uitzondering van 8,2b de 'Modifying Teacher layer'; 8,2b ('as the Lord commanded in his gospel') is volgens hem 'the Gospel layer [inserted with knowledge of Matthew's Gospel]'. In 2004 verschijnt zijn boek *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (JSNTSup).

ming tussen de beide versies van het onzevader in Matteüs en de Didachè mag men aannemen dat in deze tradities de tekst van het onzevader al grotendeels vast lag. Ook blijkt uit de formulering *Driemaal daags zult gij aldus bidden* dat het hier al min of meer om een standaardgebed, een vaststaand liturgisch gebed gaat. Mogelijk heeft de auteur van de Didachè het onzevader overgenomen in de vorm zoals het in de liturgie van zijn gemeente werd gebeden. Naar de mening van G. Schöllgen is het onzevader juist in de Didachè opgenomen om een einde te maken aan de verschillende concurrerende versies van dit gebed.¹³³

Daarom sluit ik mij aan bij de visie van het merendeel van de onderzoekers dat de onzevader-tekst in de Didachè niet literair afhankelijk is van die van Matteüs.¹³⁴

CONCLUSIE

De vraag of de versie van het onzevader in de Didachè louter een bewerking is van de matteaanse versie van dit gebed, moet negatief worden beantwoord. Juist omdat Matteüs en de Didachist beiden een joodse achtergrond en joodse invloeden delen, hebben zij vermoedelijk de tekst van het onzevader weergegeven zoals die in hun gemeenten luidde. Dit voert tot de conclusie dat er een indirecte literaire relatie bestaat tussen deze beide versies van het onzevader.¹³⁵

Het hoeft geen betoog dat het onzevader in de Didachè en in Mt/Lc een zeer belangrijk gebed is, maar zowel de Didachist als de evangelisten geven dit gebed ieder op zijn eigen manier gewicht. Nog afgezien van de verschillende genres (tractaat versus evangelie) verschilt de plaats van het onzevader in de Didachè wezenlijk van die in Mt. Door het verband met de toediening van het doopsel en met de eucharistieviering heeft het onzevader in de Didachè vooral een liturgische functie. Dat blijkt ook uit de doxologie aan het slot van het onzevader en het voorschrift om dit gebed 'driemaal daags te bidden'.

Méér dan in Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 is het onzevader in de Didachè bij uitstek een gebed voor ingewijden, speciaal voor hen die het heidendom de rug hebben toegekeerd en opgenomen zijn in de christelijke gemeenschap. Door dit gemeenschaps-

133. G. Schöllgen, *Didache - Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen; *Traditio Apostolica - Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings, Freiburg etc. 1991, 49.

134. M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989, 14. A. Milavec: 'The close approximation between Matthew and the Didache ought not to be interpreted as pointing to some literary dependence of one upon the other' (A. Milavec, *The Didache*, 313). H. van de Sandt: '... there is no need to assume that the Didache is dependent on the gospel of Matthew, for it is most unlikely that the (Christian) editor of this unit in the Didache would have needed Matthew's text in order to reproduce the prayer...' (H. van de Sandt; D. Flusser, *The Didache*, 294-295).

135. H.D. Betz: 'The differences among the three recensions point to an independent transmission prior to the fixations in writing, so that I do not assume that any one of them is *textually* dependent on another' (H.D. Betz, *Sermon on the Mount*, 371). Vgl. W. Rordorf en A. Tuilier met betrekking tot het onzevader in de Didachè: '... une recension différente du *Pater*. Le fait est d'autant plus évident qu'il s'agit d'une prière liturgique en usage dans les communautés ecclésiastiques dès les origines du christianisme (W. Rordorf; A. Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, 86).

gebed onderscheidt de gemeente van de Didachist zich van de buitenwereld. Dit onderscheid werd ook al duidelijk uit de vermaning om op andere dagen dan de schijnheiligen te vasten. Zodoende ziet men in *Did* 8,1-3 enerzijds nog een nauwe verbondenheid tussen de jonge joods-christelijke gemeenten en de joodse gemeenschap zoals dat ook in Mt 6,1-18 het geval is, anderzijds tekent zich hier een naderende of volgens sommigen wellicht reeds bestaande scheiding af.

Hoofdstuk 9 Het onzevader als resultaat van traditie(s): van Matteüs naar Jezus

INLEIDING

Het onderzoek naar de verhouding tussen traditie en redactie in Mt 6,9-13 van het vorige hoofdstuk leverde onder meer als resultaat op dat het surplus dat deze versie van het onzevader vertoont ten opzichte van de versie in Lc 11,2-4, weliswaar sporen van redactie laat zien, maar dat in dit verband het begrip redactie breder ingevuld dient te worden als 'Matteüs in samenspel met zijn gemeente'. Zowel Matteüs als Lucas hebben de in hun gemeenten gebruikelijke versies van het onzevader opgenomen in hun boek. Het is niet gemakkelijk om vast te stellen welke veranderingen er voorafgaand aan de schriftelijke vastlegging van deze versies hebben plaatsgevonden en hoe het 'originele' gebed heeft geluid.¹ Aan de schriftelijke neerlegging van liturgisch materiaal gaat over het algemeen een mondeling stadium vooraf waarin gewoonlijk een zekere variabiliteit in de overlevering van deze teksten bestaat. Volgens Betz geldt dit ook voor de versies van het onzevader van Matteüs, Lucas en de Didachist, die elk variaties van de mondelinge traditie vertegenwoordigen. Zijn conclusie luidt dan ook: 'there was never only *one original written* Lord's Prayer.'²

Dit hoofdstuk over 'het onzevader als resultaat van traditie(s)' is noodgedwongen hypothetisch van aard. In mijn onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van het onzevader staat steeds de *semantische* interesse centraal, het gaat om het ontdekken van de 'betekenisloopbaan' van de verschillende elementen van dit gebed. Mocht er sprake zijn van samenvoeging van oorspronkelijk zelfstandige onderdelen, dan betreft het een dynamischer betekenisloopbaan dan wanneer dit niet het geval is.

Hoofdstuk 9 begint met een beschouwing over de geschiedenis van het Q-onderzoek (§ 1) en wordt gevolgd door een paragraaf over 'het onzevader en Q' (§ 2). In § 3 besteed ik aandacht aan een alternatieve visie op de wordingsgeschiedenis van het onzevader. Het gaat hier om de vraag of het onzevader een reflectie is op het Getsemaneverhaal (Mc 14,32-42 en parallellen). Daarop volgt een beschouwing die gewijd is aan het historisch onderzoek naar authentieke uitspraken van Jezus (§ 4). In § 5 wordt opnieuw een alternatieve visie ontvouwd op de wordingsgeschiedenis

-
1. Vgl. G. Strecker: 'Die wesentlichen Erweiterungen des Urtextes haben schon vor der Zeit des Matthäus stattgefunden. Dagegen ist die Interpretation durch die Evangelisten Matthäus und Lukas besonders an der unterschiedlichen Einordnung des Vaterunsers in den Kontext abzulesen' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 112).
 2. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, 370. M.D. Goulder (The Composition of the Lord's Prayer, 34, voetnoot 1) laat enkele standpunten in deze de revue passeren: B.H. Streeter gaat uit van twee versies van het onzevader en twee bronnen M en L (B.H. Streeter, *The Four Gospels*, 277); J.M. Creed meent dat Lucas en Matteüs teruggaan op één bron, die Lucas heeft veranderd (J.M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1930); G.D. Kilpatrick spreekt ook over één bron (Q), die Matteüs heeft veranderd (G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946); T.W. Manson schrijft de beide versies van het onzevader toe aan Q en L (T.W. Manson, *Sayings of Jesus*, London 1937, 1948).

van het onzevader. Ditmaal gaat het om de kwestie of het onzevader teruggaat op Johannes de Doper. Na de bespreking van deze visie komt in § 6 de vraag aan de orde of de Q-versie van het onzevader een authentiek gebed van Jezus is. Tot besluit van dit hoofdstuk is § 7 gewijd aan de vraag of er wellicht een Hebreeuwse of Aramese voorloper voorafgaat aan de Q-versie van het onzevader.

Voortbordurend op het resultaat van mijn redactiekritische analyse in hoofdstuk 8, komen nu de volgende vragen aan de orde: Gaat het in Mt 6,9-13 verwerkte traditiemateriaal volledig terug op Q? Is de Q-versie een creatie van de gemeente waarbinnen dit document ontstaan is?³ Is dit gebed soms een vroeg ontstane reflectie op het Getsemaneverhaal uit Mc 14,32-42? Bijzondere aandacht verdient de kwestie of en in hoeverre de Q-versie van het onzevader op Jezus zelf teruggaat. Dit laatste wordt – vrij kritiekloos – gesuggereerd door de gebruikelijke benamingen van dit gebed zoals ‘het gebed des Heren’, ‘das Herrengebet’, ‘the Lord’s Prayer’, ‘the Prayer of Jesus’, ‘la prière du Seigneur’, ‘oratio dominica’.⁴ Of valt het onzevader soms toe te schrijven aan Johannes de Doper, zoals enkele auteurs beweren?

§ 1 DE GESCHIEDENIS VAN HET Q-ONDERZOEK⁵

In deze paragraaf geef ik een beschouwing over de geschiedenis van het Q-onderzoek, waarin een aantal kwesties aan de orde komen die zich in de loop van de ontwikkeling van het Q-onderzoek hebben voorgedaan.

Volgens de tweebronnentheorie hebben Matteüs en Lucas naast de bron Mc gebruik gemaakt van een tweede bron, de zogeheten *Logienquelle* (Q), waarmee de stof wordt aangeduid die Matteüs en Lucas gemeenschappelijk hebben. Al kent de Griesbach-theorie (1776) evenals de Farrer-theorie (1955) vooral in de Angelsaksische landen nog steeds aanhangers,⁶ toch wordt Q over het algemeen beschouwd

3. H.D. Betz: ‘In all probability the three recensions [Mt 6,9b-13; Lc 11,1-4; Did. 8,2 YAS] are textually independent of each other; this view does not exclude the fact that they are related in their dependence on common tradition’ (H.D. Betz, *Sermon*, 370).
4. U. Mell: ‘Mit historischer Harmonistik – verschiedene Situationen verlangen verschiedene Gebete – oder kirchlicher Apologetik – verschiedene Kirchen tradieren verschiedene Versionen des Vater-Unsers – werden nur hermeneutische Mißverständnisse zu den *synoptischen Evangelien* konserviert’ (U. Mell, ‘Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4)?’, in: *BTZ* 11 (1994) 148-180, hier: 150).
5. In onderstaande tekst maak ik onder meer gebruik van J.M. Robinson, *History of Q Research*. In: *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, eds. J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg, Leuven 2000, xix-xxi. H. Baarlink, ‘Het Synoptische Vraagstuk’. In: *Bijbels Handboek*. Deel III: *Het Nieuwe Testament*, 235-257. T. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand. Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt*, Göttingen 1993, 14-60. M. Goodacre, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, Sheffield etc. 2001.
6. Beide theorieën wijzen de prioriteit van Mc en het bestaan van Q af. Volgens de Griesbach-theorie is Mt het oudste evangelie; Lucas heeft gebruik gemaakt van Mt, en Marcus van Mt en Lc. Deze theorie is nieuw leven ingeblazen door W. R. Farmer in zijn boek *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, Dillsboro 1964, 1976. De Farrer-theorie heeft als uitgangspunt dat Lucas zowel Mt als Mc kende (A. Farrer, ‘On Dispensing With Q’. In: *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, ed. D.E. Nineham, Oxford 1955, 55-88). Fervent aanhanger van deze theorie is M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*; *Idem Luke: A New Paradigm*, JSNTSup 20, Sheffield 1989. Tot de tegenstanders van het bestaan van Q behoorde bijv. A. Schweitzer. Voor hem was – in

als de beste oplossing voor het 'synoptische probleem': de verklaring van de onderlinge literaire relatie van de synoptici.

F. Schleiermacher heeft grote invloed uitgeoefend met zijn interpretatie van het citaat van Papias – 'Matteüs heeft de uitspraken [van Jezus] in de Hebreeuwse taal bij elkaar gezet, en een ieder heeft ze naar vermogen vertaald' – uit de Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις.⁷ Schleiermacher meent dat de term λόγια niet doelt op het evangelie, maar op een verloren gegane Aramese bron. Zo verkreeg deze verzameling van uitspraken, die volgens hem niet door Lucas of de andere evangelisten is gebruikt, apostolisch gewicht. Inmiddels wordt deze interpretatie van Papias' *logia* als bewijs voor een Aramese spreukenbron algemeen afgewezen.⁸

C.H. Weisse (1838) legde, onder verwijzing naar de beginwoorden van het Lucasevangelie, het fundament voor het bestaan van een spreukenbron die Matteüs én Lucas naast Marcus zouden hebben gebruikt.⁹ Aan H.J. Holtzmann is de Q-hypothese te danken (door hem Λ genoemd naar de *logia* van Papias).¹⁰ De afkorting Q (Quelle) stamt van J. Weiss (1892), die van oordeel was dat Q veel narratief materiaal bevatte.¹¹

Over de *taal* waarin Q geschreven was, heeft lange tijd verdeeldheid bestaan. De voorstellen variëren van een door Matteüs geschreven Hebreeuwse bron (naar het citaat van Papias; inmiddels afgewezen) via een in het Aramees geschreven en later in het Grieks vertaalde Q,¹² tot een oorspronkelijk in het Grieks geschreven document.¹³ Na de Tweede Wereldoorlog kwam Q door toedoen van vooral G.

-
- navolging van Bauer (1792-1860) en de Tübinger Schule – Mt het oudste evangelie.
7. F. Schleiermacher, Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, in: *ThStKr* 5 (1832) 735-768, hier: 738. De Griekse tekst luidt: Ματθαῖος μὲν οἷν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνειτάξατο, ἠρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (Eusebius, *HE* III, 39, 15-16).
 8. Vgl. G. Kümmel: '...es läßt sich leicht zeigen, daß Papias keine klaren Kenntnisse hatte, die uns die Entstehung des Mt. oder Mk. sicherer erkennen ließen als die Untersuchung der Evv. selber' (W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1969¹⁶, 24 en 26).
 9. C.H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Band I, Leipzig 1838, 55-56.
 10. H.J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.
 11. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, 8. Verder: F. Neirynck, The Symbol Q (= Quelle), in: *ETL* 54 (1978) 119-125. Idem, Once More: The Symbol Q, in: *ETL* 55 (1979) 382-383. Beide artikelen zijn opgenomen in: Idem., *Evangelica: Gospel Studies – Études d'Évangile*, Leuven 1982, 683-689; 689-690.
 12. J. Wellhausen opteert voor een Aramese versie van Q die de evangelisten waarschijnlijk alleen in Griekse vertaling bekend was: 'Diese war ursprünglich eine und die selbe, ging aber dann in Rezensionen aus einander, die aus nachträglichen Korrekturen, zum Teil nach dem aramäischen Original, entstanden sind, ...' (J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 60). T. Manson gaat uit van een versie van Q volgens Mt en van een volgens Lc als twee verschillende versies van één Aramees origineel (H. Major; T. Manson; C. Wright, *The Mission and Message of Jesus: An Exposition of the Gospels in the Light of Modern Research*, New York 1938, 1953⁶, 18). M. Black is pleitbezorger van de Aramese origine van Q maar: '... it is the Greek literary factor which has had the final word with the shaping of the Q tradition' (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 191; de cursivering stamt van de auteur). Later nuanceert Black zijn vroegere positie met betrekking tot Q: 'I would now add, parts transmitted *either orally or* in written form, and that this was the Aramaic *Vorlage* of Q. ... we cannot, as Kloppenborg does, reject the hypothesis altogether' (geciteerd door J. Robinson, *History of Q Research*, xxxii-xxxiii).
 13. M. Dibelius: 'Alle echten Worte Jesu sind einmal übersetzt worden. Aber es liegt nahe, diesen Vor-

Bornkamm opnieuw in de belangstelling te staan. Met behulp van de redactiekritische methode werd het mogelijk het eigene van Matteüs en Lucas in kaart te brengen. Dat maakte op zijn beurt een reconstructie van Q haalbaar.

Lange tijd werd aangenomen dat de *volgorde* van Q dezelfde is als de volgorde waarin we Q-stof aantreffen in Lc. Toch zijn er ook de nodige uitzonderingen vast te stellen. Daarom wordt nu weliswaar de lucaanse volgorde met betrekking tot Q aangehouden, maar de juistheid hiervan dient van geval tot geval te worden onderzocht.

Over de *inhoud* van Q is ook de nodige verdeeldheid geweest. Volgens J. Weiss bevat Q veel narratief materiaal. Volgens M. Dibelius is dit niet het geval – het lijdensverhaal ontbreekt – en bevat Q voornamelijk uitspraken zonder context. R. Bultmann daarentegen meent dat Q een gestructureerd document is met een begin en een einde. Volgens H. Tödt ontbreekt het lijdensverhaal in Q, omdat de eerste christenen ervan overtuigd waren dat met het lijden en de opstanding een nieuwe tijd begonnen was. Pas toen het einde uitbleef, werd de noodzaak van leefregels erkend: 'Erst in diesem späteren Stadium entsteht die Spruchsammlung – als sekundäre Ergänzung zu der einzig zentralen Größe, dem Passionskerygma.'¹⁴

Q is het resultaat van oudere en jongere traditieverzamelingen en dientengevolge geen homogeen geheel. Als sleutel voor het verstaan van de vorming van Q heeft J. Kloppenborg zes *sapiential speeches* geïdentificeerd als vroeg formatief stadium in een eerste editie van Q;¹⁵ deze behoren volgens hem tot de oudste geschreven laag van Q, nog voordat de deuteronomistische redactie plaatsvond.¹⁶ Daartoe behoort onder andere de gebedsinstructie Q 11,2-4. 9-13. Dit laatste wordt bevestigd door S. Schulz, D. Zeller (zonder 11,9-13), H. Betz, H. Schürmann en M. Sato, terwijl D. Lührmann en R. Piper (afgezien van 11,9-13) het hiermee oneens zijn.¹⁷

Volgens H. Koester is Q vergelijkbaar met de Gattung *Logoi Sophon*, die vooral in de joodse wijsheidsbeweging was ontwikkeld. Op die wijze werd het onderricht van Jezus vastgelegd en bewaard (vergelijk het evangelie van Thomas).¹⁸

gang so zu denken, daß sie in zweisprachigen Gemeinden bald auch griechisch weitergegeben und daß diese griechischen Worte dann auf griechischem Sprachboden gesammelt wurden' (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 235). Volgens S. Schulz is Q een geschreven Griekse tekst, waarover zowel Matteüs als Lucas beschikten. Wie van beiden de oorspronkelijke Q-tekst heeft behouden, moet van geval tot geval worden bezien, wat voornamelijk gebeurt door statistisch onderzoek van het gebruikte vocabulaire (S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 41).

14. H. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, 218.

15. Voor informatie over het wijsheidskarakter van Q, zie U. Wilckens, *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2*, Tübingen 1959; eveneens het artikel σοφία van zijn hand in *TWNT* 7 (1964) 465-529.

16. J. Kloppenborg onderscheidt de volgende blokken: 1. Q 6,20b-23b. 27-35.36-45.46-49; 2. Q 9,57-60. (61-62); 10,2-11.16; 3. Q 11,2-4.9-13; 4. Q 12,2-7.11-12; 5. Q 12,22b-31.33-34 en waarschijnlijk 6. Q 13,24; 14,26-27; 14,33; 14,34-35 (J. Kloppenborg, *The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems, Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q*, 48); O. Steck stelt in Q – met name in Q 6,23c; 11,49-51 en 13,34-35 – deuteronomistische invloeden vast (O. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1967, 257-260). M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 29, Tübingen 1988, 39.

17. Voor uitvoerige informatie zie J. Robinson, *History of Q Research*, lix-lxvi.

18. H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957, 138.

Wat de *datering* van Q betreft, geleidelijk verandert deze van rond 50 tot rond 70.¹⁹ R. Bultmann is voorstander van een vroege datering van Q en volgens hem staat Q het dichtst bij de *oergemeente*. H. Tödt noemt dit een belangrijke stap voorwaarts, want dit betekent dat de oergemeente het doorgeven van de boodschap van Jezus als haar voornaamste opdracht ziet, een visie die indruist tegen de heersende opvatting dat 'einzig das Passionskerygma der älteste und zentrale Gegenstand der Verkündigung gewesen ist ...'.²⁰

Een latere datering van Q maakt het aannemelijk dat er in Q eerdere composities zijn verweven, zoals Dibelius al veronderstelde. J. Robinson stelt vast:

... the assumption of early sapiential collections embedded in Q, once justifying an early dating of Q, followed by a deuteronomic layer corresponding to the final redaction of Q, and justifying the current trend toward a later dating of the archetype shared by Matthew and Luke, seems to have become a general assumption of the present status of Q scholarship.²¹

Q is vermoedelijk gekoppeld aan een joods-christelijke lokale gemeente in Palestina. Waarschijnlijk hebben vanuit die gemeente(n) rondtrekkende verkondigers gezorgd voor een snelle verbreiding van de Q-stof. Dit resulteert in een dynamisch beeld van de verschillende groepen, die ieder eigen themata cultiveren.

Uit het voorafgaande zijn onder meer de volgende uitgangspunten van belang voor mijn onderzoek naar de Q-versie van het onzevader.

- a) De hypothese dat Q een in het Grieks geschreven document is met uitspraken van Jezus en zonder lijdensverhaal.
- b) Vermoedelijk gaat aan de in het Grieks geschreven Q een Aramees traditiestadium vooraf.
- c) Bij een late datering van Q (50-70) staat Q qua tijd van ontstaan dichtbij Mt.
- d) In Q wordt een onderscheid gemaakt tussen een oudere wijsheidslaag (Kloppenborg, Robinson) en een jongere profetische laag (Sato).
- e) Vermoedelijk behoort de Q-versie van het onzevader tot de oudere wijsheidslaag van Q.

19. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969, 88. Eveneens P. Hoffmann, die terugkomt op zijn vroegere positie en in *Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster 1995 met betrekking tot Q 13,34-35 stelt: 'Die obigen Überlegungen setzen nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich eine ziemliche Nähe zum Matthäusevangelium voraus. Wenn wir für QR [Q-Redaktion YAS] die Zeit um 70 und für MtR die 80iger Jahre voraussetzen, handelt es sich um eine Spanne von zehn bis maximal zwanzig Jahren. Dadurch wird nochmals deutlich, daß QR in dem frühchristlichen Traditionsprozess von Jesus der Geschichte hin zum Matthäusevangelium tatsächlich nur eine "Zwischentappe" darstellt' (278).

20. H. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 226.

21. J. M. Robinson, *History of Q Research*, lxvi. Vergelijk echter T. Bergemann: 'Postuliert man also beispielsweise eine längere Entstehungsgeschichte von Q mit einer Vielzahl von literarischen Zwischenstufen, die ihrerseits zusätzliche Hypothesen darstellen, ist es eine Illusion zu meinen, man hätte damit ein Szenario entworfen, das mehr Plausibilität besitzt als eine Logienquelle-Hypothese, die sich mit einer einzigen und abschließenden Redaktion zu begnügen sucht!' (T. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand*, 47).

- f) De wortels van Q moeten gezocht worden in lokale palestijnse gemeente(n); de Q-stof werd door rondtrekkende zendelingen vrij snel verspreid.

§ 2 HET ONZEVADER EN Q

De Q-versie van het onzevader

Uitgaande van Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 proberen we in deze paragraaf zicht te krijgen op de Q-versie van het onzevader. Het gaat om de vraag of het in Mt 6,9-13 aangetroffen traditiemateriaal volledig samenvalt met de Q-versie. Een andere vraag is of de Q-versie wellicht een creatie is van de gemeente waarbinnen dit document is ontstaan; in dat geval is het onzevader geen authentiek gebed van Jezus. Er is nog een ander alternatief: Q heeft een gebed van Jezus getrouw bewaard. Of is hier sprake van een 'én ... én'-situatie, dat wil zeggen, betreft het hier afzonderlijke uitspraken van Jezus met betrekking tot bidden, die in Q bij elkaar gebracht zijn?

In hoeverre het onzevader tot Q behoort, hangt volgens J.P. Meier af van de definitie van Q. Hanteert men een brede definitie (het gemeenschappelijke van Mt en Lc dat niet afkomstig is van Mc, is Q), dan behoren de zinnen of woorden waarin Mt en Lc met elkaar overeenstemmen, tot Q. Denkt men echter meer specifiek aan een geschreven document, dan zijn er meerdere mogelijkheden volgens Meier: 1. Matteüs en Lucas hebben het onzevader getrouw overgenomen zoals het in hun Q-versie stond met hoogstens enkele redactionele veranderingen; 2. in Q was een vorm van het onzevader vervat, maar zowel Matteüs als Lucas schreven het onzevader op zoals zij het gewend waren te bidden; 3. het onzevader stond niet in Q, maar Matteüs en Lucas kenden het ieder via onafhankelijke mondelinge tradities die met name via de liturgische praxis van hun lokale kerken werd gecommuniceerd. Bovendien is een combinatie of verdere nuancering van 1-3 mogelijk zoals een geschreven versie in Q die enigszins aangepast is door de evangelisten vanwege de liturgische praktijk in hun gemeenschap; Q-materiaal dat al met het bijzondere M of L-materiaal is verweven etcetera.²²

Mogelijkheid 1 veronderstelt twee verschillende versies van Q met elk een eigen versie van het onzevader. Dit betekent een complicatie van de Q-hypothese. De vele overeenkomsten in het vocabulaire en in de volgorde van de afzonderlijke beden zijn hiermee echter niet verklaard.²³ Mogelijkheid 2 doet recht aan de vele overeenkomsten in het vocabulaire en aan de identieke volgorde van de afzonderlijke beden. Mogelijkheid 3 – het onzevader behoorde niet tot Q – acht ik juist op grond van de vele overeenkomsten in het vocabulaire (met name ἐπιούσιος) en de volgorde van

22. J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume 2, 357-358, voetnoot 18.

23. Dat Mt en Lc in een aantal passages die aan Q ontleend zijn, sterk van elkaar verschillen, terwijl die verschillen niet te herleiden zijn tot redactie, brengt A. Lindemann tot de hypothese dat er twee van elkaar onafhankelijke redactionele recensies van een 'oorspronkelijke' Q-tekst (Q^{Mt} en Q^{Lc}) te onderscheiden zijn. Bij nader inzien meent Lindemann echter dat de oorzaak eerder te zoeken is 'in einem weniger genauen, oder vielleicht besser: in einem als "kreativ" zu bezeichnenden Arbeiten der Schreiber der Texte ...' (A. Lindemann, *Die Logienquelle Q. Fragen an eine gut begründete Hypothese*. In: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, ed. A. Lindemann, BETL 158, Leuven 2001, 3-26, hier: 13).

de afzonderlijke beden minder voor de hand liggend.²⁴ Hoewel de meeste onderzoekers van oordeel zijn dat de versies van het onzevader in Mt en Lc teruggaan op Q, wijzen tegenstanders van deze visie vooral op het verschil in vocabulaire en lengte en op de mogelijkheid van een onafhankelijke liturgische traditie.

De gereconstrueerde tekst van Q 11,2-4 in *The Critical Edition of Q* luidt als volgt.²⁵

- 2 [[ὅταν]] προσεύχ[[η]]σθε [[λέγετε]].
 πάτερ,
 ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.
 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.
 3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.
 4 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
 ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.
 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

De dubbele haakjes in de hierboven afgedrukte tekst van Q 11,2-4 betekenen 'onbeslist': *The Critical Edition of Q* maakt geen keuze met betrekking tot ὅταν προσεύχησθε λέγετε (Lucas) of οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς (Matteüs). Deze Q-versie gaat uit van het gemeenschappelijke vocabulaire van Matteüs en Lucas, het surplus van de matteaanse versie ontbreekt. Ten aanzien van de elementen die in de beide versies van het onzevader verschillend zijn weergegeven, is in de gereconstrueerde tekst van de Q-versie gekozen voor de matteaanse versie. De reconstructie van Q in *The Critical Edition of Q*, die volledig overeenstemt met het resultaat van mijn eigen redactiekritische analyse, acht ik juist. Met de 'Q-versie van het onzevader' wordt in het vervolg dan ook bovenstaande tekst bedoeld.

De plaats van Q 11,2-4 in *The Critical Edition of Q* is direct na Q 10,24 (*Ik verzeker jullie: vele profeten en koningen hadden willen zien wat jullie zien, maar zij hebben het niet gezien, en willen horen wat jullie horen, maar zij hebben het niet gehoord*; Mt 13,17//Lc 10,24) en vóór Q 11,9 (*Ik zeg jullie: vraag en jullie zal gegeven worden ...*; Mt 7,7//Lc 11,9).

Wat betreft de plaats van het onzevader in Q ben ik het eens met de opvatting van *The Critical Edition of Q* dat Q 11,2-4 direct gevolgd werd door Q 11,9-13; ik acht het waarschijnlijk dat deze beide perikopen een eenheid vormden met als thema 'bidden'. Over de plaats van dit blok binnen de voorafgaande en volgende verzen in Q valt echter niets zinnigs te zeggen.²⁶

24. Voor een opsomming van voor- en tegenstanders van het voorkomen van het onzevader in Q, zie J. Kloppenborg, *Q Parallels*, Sonoma 1988, 84. A. Polag houdt het voor mogelijk dat het onzevader behoort tot Q (A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1977, 3). Verder P. Hoffmann: 'Die Bitten des Vater-unsers (Lk 11,2-4/Mt 6,9-13) entsprechen ... mit der Bitte um das Kommen des Reiches der Naherwartung, die wir für Q voraussetzen' (P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1971, 39-40).

25. *The Critical Edition of Q*, 206-210.

26. Vgl. M. Sato over de plaats van Q 11,2-4.9-13 binnen Q: 'Jedoch ist diese Stellung ganz unmotiviert und weder nach vorne noch nach hinten sinnvoll zu kombinieren. Welche kompositionelle bzw. redaktionelle Hand diese Spruchgruppe hierher gebracht hat, bleibt unklar' (M. Sato, *Q und*

De eerder geconstateerde nadruk op de broodbede in de Lucaanse versie van het onzevader is ook in Q aanwezig. In Q ontbreekt echter de nadruk op de bede om vergeving zoals in de matteaanse versie van het onzevader het geval is.

Semantische analyse van de Q-versie

Hoewel de Q-versie in eerste instantie sterk op de lucaanse versie van het onzevader lijkt, althans qua lengte, is de matteaanse versie zonder het surplus identiek aan de Q-versie. De Q-versie van het onzevader bestaat uit twee strofen (Q 11,2 en 11,3-4), die ongelijk van lengte zijn. De tweede strofe eindigt met een negatief geformuleerde bede.

Juist door het ontbreken van het op gemeenschap duidende 'onze' in de aanhef 'Vader', gevolgd door de beide *Du-Bitten*, maakt de eerste strofe de indruk van een persoonlijk gebed. De overgang naar de tweede strofe met de *Wir-Bitten* verloopt enigszins abrupt. De tweede strofe lijkt ook eerder een gemeenschappelijk gebed te zijn. De verbinding tussen de beide strofen is de gerichtheid tot de Vader. De eenheid en tegelijkertijd de tegenstelling tussen hemel en aarde zijn hoogstens impliciet verwoord.

Nu is het de vraag waar de matteaanse uitbreidingen ten opzichte van de Q-versie van het onzevader (het surplus) dienen te worden ondergebracht. Volgens mijn redactie-kritische analyse berust dit surplus waarschijnlijk op redactie: Matteüs in samenspel met zijn gemeente(n). Zoals eerder gezegd, ga ik uit van de hypothese dat de Q-versie van het onzevader behoort tot de oudere lagen van Q (begin jaren 50). Vermoedelijk was er ruimte voor ontwikkeling en is hier sprake van een liturgische en catechetische ontwikkeling die vóór de totstandkoming van het evangelie van Matteüs min of meer tot een afsluiting is gekomen. Qua karakter onderscheidt het surplus zich niet van de joodse traditie.²⁷

Ondanks de grote overeenkomsten met de matteaanse versie laat de versie van het onzevader in de Didachè (8,2) zien dat er geen sprake is van een volledig gefixeerde tekst. Uit Lc 22,42 en Hand 21,14 mag men opmaken dat Lucas vermoedelijk een langere versie van het onzevader heeft gekend. Dat zou een aanwijzing kunnen zijn dat ook de lucaanse versie berust op de beslissing een einde te maken aan concurrerende versies van het onzevader binnen de gemeente(n) van Lucas zoals dit eerder vastgesteld is met betrekking tot de versie van het onzevader in Mt en in de Didachè.²⁸

Prophetie, 39).

27. Voor meer informatie, zie W. Weren, De geschiedenis en sociale situatie van de gemeente rond Matteüs. In: *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, red. J. Delobel; H.J. de Jonge; M. Menken; H. van de Sandt, Kampen 2001, 100-114.

28. De universalistische trekken van het Lucaans dubbelwerk nopen sommige auteurs tot de overtuiging dat Lucas als rondtrekkend missionaris geen eigen gemeente had. Vgl. A. Denaux; J. Delobel, De oorspronkelijke bestemming van Lukas-Handelingen: 'De gemeente van Lukas'? In: *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, 115-133, hier: 18. In dit artikel komen A. Denaux en J. Delobel tot de volgende conclusie: 'Het blijft trouwens, hoe dan ook, een hachelijke onderneming om uit deze en andere thema's die in Lukas-Handelingen een bijzondere nadruk krijgen, te besluiten tot het *bestaan* van een lukaanse gemeente, en haar *samenstelling* en *problemen* te reconstrueren. Zekerheid valt op dit punt niet te verwachten, omdat Lukas daar zelf uiteindelijk niets over zegt' (Ibidem, 132).

Om meer inzicht te verkrijgen in het surplus en daarmee in de wordings-geschiedenis van Mt 6,9-13, moet de vraag gesteld worden naar de ontwikkelingen in de matteaanse gemeente(n) die leidden tot de bovengenoemde liturgische en catechetische aanpassingen. Een rol daarbij speelt dat door het uitblijven van de parousie allengs meer aandacht werd geschonken aan de verkondiging van de boodschap van Jezus en dat niet langer uitsluitend het kerugma van het lijdensverhaal centraal stond; die verkondiging won aanhangers. Als eerste noteer ik in dit verband het pronomen ἡμῶν, dat duidt op gemeentevorming. Het meest duidelijk is dit element van gemeentevorming aanwezig in de aanhef Πάτερ ἡμῶν (Mt 6,9b).

In het vervolg van de aanhef in 6,9b wordt verklaard welke vader dan wel bedoeld is en wordt een evenwicht tussen de intieme aanduiding 'Vader' en het meer afstandelijke 'in de hemelen' verkregen. We stellen vast dat hier een ontwikkeling in betekenis plaatsgevonden heeft tussen het onzevader in Q en de versie in Mt. Mt 6,10b kan men als nadere uitleg beschouwen van 6,9c en 6,10a. Mt 6,10c vormt de overgang tussen strofe I en II, tussen hemel en aarde; wellicht hebben we hier te maken met een vorm van mnemotechniek. Mt 6,13b neemt het dubbele karakter van περισσμός weg, het is een verzuchting om bevrijding van de boze. Deze slotregel heeft zowel catechetische als liturgische betekenis, daar de negatie in 6,13a als het ware vraagt om een vervolg (ἄλλᾳ). Ook hier zien we een ontwikkeling in betekenis: het kwaad wordt voorgesteld als tegenstander van God, waarbij God wordt geacht sterker te zijn dan de boze.

Kortom: de Q-versie van het onzevader is verrijkt met het surplus, de vrucht van liturgische en catechetische ontwikkelingen die hebben plaatsgehad in de jaren vóór de totstandkoming van het evangelie van Matteüs (rond het jaar 85). De *Sitz im Leben* van het surplus dat de eindredactionele versie van Matteüs te zien geeft ten opzichte van Q, moet gezocht worden in de catechese, de prediking en de liturgie van de gemeente(n) van Matteüs.

CONCLUSIE

Aan het slot van deze paragraaf kom ik tot de bevinding dat het in Mt 6,9b-13 aangetroffen traditiemateriaal volledig samenvalt met de Q-versie van het onzevader. Er is een dynamische ontwikkeling in betekenis waarneembaar tussen de Q-versie van het onzevader en Mt 6,9b-13. Een antwoord op de vraag of afzonderlijke uitspraken van Jezus in verband met bidden in Q bij elkaar zijn gebracht en of de Q-versie van het onzevader tot op zekere hoogte een creatie is van de gemeente waarbinnen dit document is ontstaan, is met de gegevens die ons nu ter beschikking staan, nog niet mogelijk. In § 6 komt deze kwestie opnieuw aan de orde.

§ 3 EEN ALTERNATIEVE VISIE OP DE WORDINGSGESCHIEDENIS VAN HET ONZE-VADER: IS HET ONZEVADER EEN REFLECTIE OP HET GETSEMANE-VERHAAL (MC 14,32-42 EN PARALLELEN)?²⁹

De frappante overeenkomsten tussen enerzijds de matteaanse en lucaanse versie van het onzevader en anderzijds het *Getsemanegebed* (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46) roepen de vraag op naar de relatie tussen deze teksten.³⁰ De mogelijkheid van een wederzijdse beïnvloeding moet worden gezien: heeft de tekst van het onzevader die van het gebed in Getsemane beïnvloed of vice versa? Is het onzevader wellicht (deels) ontstaan op basis van Mc 14,32-42, nog vóór de totstandkoming van de evangeliën van Matteüs en Lucas? Of is er geen sprake van wederzijdse beïnvloeding en zijn de teksten onafhankelijk van elkaar?³¹

Alvorens op bovenstaande vragen in te gaan, zal eerst een korte introductie worden gegeven op de opbouw en op de betekenislijnen in Mc 14,32-42. Daarna zullen de overeenkomsten en de verschillen tussen de Mc-tekst en zijn parallellen nader worden beschouwd.³² Steeds is daarbij de hoofdvraag of er in die versies relaties met het onzevader zijn vast te stellen.

*Mc 14,32-42*³³

Na de laatste maaltijd van Jezus met de leerlingen gaan zij samen op weg naar de Olijfberg (14,17-26). Vervolgens spreekt Jezus over het falen van de leerlingen; zij zullen hem in de steek laten al ontkennen zij – en met name Petrus – dit allemaal (14,27-31). Ook spreekt Jezus over zijn opstanding en zijn komst naar Galilea. Met de aankomst in Getsemane (14,32) begint een nieuwe scène die weliswaar eindigt in 14,42 met de woorden van Jezus '*Sta op, laten we gaan. Kijk, hij die Mij overlevert, komt eraan*', maar hier toch ook geen abrupt slot heeft, daar Jezus nog tot de leerlingen spreekt (καὶ ἐνθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) als Judas en de zijnen hem komen arresteren (14,43).³⁴

29. Dit onderdeel is geïnspireerd door het artikel van S. van Tilborg, A Form-criticism of the Lord's Prayer.

30. Alleen Marcus en Matteüs spreken over Getsemane, Lucas spreekt over de Olijfberg (vgl. Mc 14,26).

31. Vgl. J. Carmignac: '... les multiples points de contact entre le « Notre Père » et les récits de la Passion n'ont été insérés intentionnellement ni dans le « Notre Père » ni dans les récits de la Passion; ils sont la manifestation normale d'une même personnalité, qui a résumé sa pensée dans le « Notre Père » et qui l'a exprimée dans le déroulement des faits de sa vie' (J. Carmignac, *Recherches*, 373).

32. Voor een redactiekritische analyse van deze passage, zie bijvoorbeeld D.P. Senior, *The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study*, Leuven 1975, 100-119.

33. De problematiek van de eenheid van deze perikoop, die wordt opgeroepen door de vele doubletten, ligt buiten het bestek van dit onderzoek. Zie bijv. J. Grilka, *Das Evangelium nach Markus*, Band 2, Mk 8,27-16,20, Neukirchen-Vluyn 1989³, 256-258: 'Die Einheitlichkeit der Überlieferung zu behaupten, dürfte nicht möglich sein.' R.E. Brown concludeert daarentegen: '... the threefold character of the interchange between Jesus and the disciples belongs to the earliest detectable form of the Marcan narrative. It is an example of the rule of three that is operative in oral narrative forms of tradition and is not a pastiche from two separate sources, each mentioning a coming' (R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Volume One, New York 1994, 218-227, 227).

34. Vanwege de eenheid van plaats en tijd is daarom ook een afbakening van 14,32-52 te verdedigen. B. van Iersel wijst bovendien op de beide thematische tegenstellingen: 'die tussen de inactieve leerlingen en de actieve verrader met zijn trawanten enerzijds, en die tussen de eerst wankelende en

Opvallend in deze passage is de beweging, het komen en gaan, hetgeen af te lezen is aan het werkwoord ἔρχομαι; naarmate de scène vordert, komt ἔρχομαι (en afleidingen daarvan) vaker voor (14,32.35².37.38.39.40.41²). Deze beweging mondt in 14,42 uit in het besluit en de oproep om het lijden tegemoet te gaan; alle werkwoorden in dit vers zijn werkwoorden van beweging. De beweging drukt de niet eerder gehoorde agitatie van Jezus uit, de ernst van de situatie.

In de inleidende verzen (14,32-34) spreekt Jezus tweemaal: eerst tot alle leerlingen (misschien al zonder Judas), vervolgens tot de drie intimi die hem ook in 5,37 en 9,2 vergezelden: Petrus, Jakobus en Johannes. Aan de leerlingen maakt Jezus zijn voornemen om te bidden (προσεύχομαι) kenbaar, met de drie zondert hij zich af en vraagt hen om te waken (γρηγορέω, vergelijk 13,33-37). Zowel bidden als waken zijn in deze passage sleutelwoorden en in vers 38 met elkaar verbonden: *'Waak en bid, opdat jullie niet in beproeving (ἐν πειρασμῶν) komen'*. Jezus beschouwt waken en bidden als middel tegen beproeving want 'de geest is wel van goede wil, maar het vlees is zwak' (14,38). De drie leerlingen waken en bidden echter niet en kunnen zich dan ook niet staande houden in de beproeving.

Op de inleiding volgen twee gebedsrondes. De eerste ronde (14,35-36) bestaat uit de omschrijving van de inhoud van het gebed (indirecte rede) en het gebed zelf (directe rede). Opmerkelijk is dat αββα (een transcriptie van het Aramese ܐܒܬܐ) direct gevolgd wordt door de Griekse vertaling ὁ πατήρ, een nominativus met de kleur van een vocativus (vergelijk Rom 8,15; Gal 4,6). Deze aanspreking van God roept de doop van Jezus en zijn verheerlijking op de berg in herinnering (1,11; 9,7). In deze bede gaat Jezus ervan uit dat voor God alles mogelijk is (10,27; 11,24) maar ondanks zijn vraag om de beker weg te nemen legt hij zich bij voorbaat neer bij de wil van God: οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ.³⁵ De beker kwam al eerder voor: in het gesprek met Jakobus en Johannes waar Jezus spreekt over *'de beker die Ik drink'* (10,38-39) en tijdens de laatste maaltijd van Jezus met de leerlingen (14,23-24). Met andere woorden, Jezus bidt wel dat de beker aan hem voorbij gaat maar tegelijkertijd weet hij ook dat hij de beker zal drinken. In de tweede gebedsronde bidt Jezus met dezelfde woorden, die echter niet expliciet weergegeven zijn (14,39); er is nog sprake van een derde keer, maar dan vermeldt de verteller zelfs het bidden niet meer en zegt enkel: *Hij kwam voor de derde keer en zei tegen hen: ...* (14,41).

De verpletterende eenzaamheid van Jezus is niet alleen geaccentueerd doordat hij zich afzondert van de leerlingen en vervolgens van de drie, maar vooral ook door de scènes waarin de drie telkens overmand zijn door slaap (καθεύδω, eveneens een sleutelwoord, 14,37². 40.41). Veelzeggend is dat Jezus Petrus als exponent van de leerlingen aanspreekt als Simon (vergelijk 14,27-31). Het slot van deze passage begint met de woorden: *Het uur is gekomen* (14,41). Het uur (ὥρα) werd al eerder

daarna onverschrokken Jezus anderzijds' (B. van Iersel, *Marcus. Uitgelegd aan andere lezers*. Baarn-Kampen 1997, 400).

35. Vgl. mAvot 2,4: '... Maak Zijn wil tot uw wil opdat Hij uw wil doet alsof het Zijn wil is. Offer uw eigen wil op voor Zijn wil opdat Hij andermans wil ongedaan maakt voor uw wil' (J. Dasberg, *Siddoer. De geordende gebeden voor het gehele jaar*, Nederlandse vertaling uit het Hebreeuws door Jitschak Dasberg, Amsterdam 1986, 194).

genoemd (14,35) bij de weergave van het gebed van Jezus. Door te waken en te bidden is Jezus door de crisis heen gekomen.³⁶

Wij signaleren in deze passage de volgende overeenkomsten met het onzevader:

αββα ὁ πατήρ (Mc 14,36);

οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (Mc 14,36);

προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν (Mc 14,38).

Conclusie: Er zijn inhoudelijke connecties tussen Mc 14,36.38 en het onzevader in de versies van Matteüs en Lucas vast te stellen.

Vergelijking van Mt 26,36-46 met Mc 14,32-42

- Mt 26,36 geeft meer gewicht aan de bidder en daarmee aan het gebed in Getsemane door uitdrukkelijk de naam ‘Jezus’ te noemen, dit in tegenstelling tot Mc 14,32.
- Mt 26,39 is een samenvatting van Mc 14,35-36: ἡ ὥρα (‘het uur’) is weggelaten; πάντα δυνατά σοι (‘alles is voor U mogelijk’) is veranderd in εἰ δυνατόν ἐστιν (‘als het mogelijk is’) en παρένεγκε (‘neem weg’) is omgezet in παρελθάτω ἀπ’ ἐμοῦ (‘laat aan mij voorbijgaan’); Jezus spreekt God niet aan als αββα ὁ πατήρ (‘Abba, Vader’), maar als πάτερ μου (‘mijn Vader’).
- Mt 26,40 voegt in vergelijking tot Mc 14,37 ‘naar de leerlingen’ toe; ‘Simon, slaap je?’ ontbreekt en Jezus richt zich tot de leerlingen (ἰσχύσατε); toegevoegd zijn ook οὕτως en μετ’ ἐμοῦ.
- Mt 26,41 loopt praktisch parallel met Mc 14,38 met uitzondering van ἵνα μὴ εἰσελθῃτε εἰς πειρασμόν in plaats van ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν, een stilistische verbetering die wellicht is ingegeven door εἰσενέγκης in Mt 6,13.
- Mt 26,42 is een aanzienlijke uitbreiding van Mc 14,39: *Hij ging weer bidden met dezelfde woorden.* Dit komt niet alleen door de toevoeging van ‘voor de tweede keer’ maar ook doordat Matteüs deze woorden van Jezus expliciteert. Opnieuw spreekt Jezus God aan als πάτερ μου. Hier vindt een verschuiving plaats in vergelijking met het voorafgaande gebed in Mt 26,39. Bestond dit uit een positief en een negatief geformuleerd vers (‘Mijn Vader, als het mogelijk is, laat deze beker dan aan Mij voorbijgaan. Maar niet zoals Ik wil, maar zoals U wilt.’; zie Mc 14,36), in Mt 26,42 is het omgekeerde het geval. Op de negatieve formulering ‘Mijn Vader, als het niet mogelijk is dat deze beker voorbijgaat zonder dat Ik hem drink,’ volgt de positieve uitspraak: ‘laat uw wil dan geschieden.’ Op die wijze wordt een kentering zichtbaar gemaakt in de crisissituatie waarin Jezus zich bevindt, die in Mc verhuld blijft. Terwijl Matteüs in 26,39 over de wil van de Vader op nagenoeg dezelfde wijze spreekt als Marcus, luidt de inhoudelijk herhaalde maar stilistisch veranderde weergave in 26,42 exact hetzelfde als in 6,10: γενηθήτω τὸ θέλημά σου.

36. Voor de indeling van Mc 14,32-42 zij verwezen naar J. Gnilka: ‘Die Perikope gliedert sich in fünf kleine Abschnitte: Ankunft in Getsemani und Aussonderung der Drei (32-34); Gebet Jesu (35f); Gespräch mit Petrus und den übrigen Jüngern bei der ersten Rückkehr (37f); erneutes Gebet und zweite Rückkehr (39f); dritte Rückkehr, Belehrung und Aufbruch (41f)’, J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 258.

- In Mt 26,43 ontbreekt de marcaanse nadruk op het onbegrip en de ontoereikendheid van de leerlingen (*en ze wisten niet wat ze Hem moesten antwoorden*; Mc 14,40).
- Mt 26,44 (*Hij liet hen achter en ging opnieuw, voor de derde keer, bidden met weer dezelfde woorden*, vergelijk Mc 14,39) is een uitbreiding van en verschil met de Mc-tekst, waar Jezus voor de derde keer naar de leerlingen gaat (Mc 14,41).
- In Mt 26,45 ontbreekt ‘*Het is voorbij*’ en in plaats van ‘*het uur is gekomen*’ en ‘*in de handen van de zondaars*’ (Mc 14,41) spreekt Matteüs over ‘*het uur is nabij*’ en ‘*in handen van zondaars*’.
- Het werkwoord προσεύχομαι komt in deze passage vijf keer in Mt voor (26,36.39.41.42.44) tegenover vier keer in Mc (14,32.35.38.39).³⁷ Niet alleen Jezus krijgt extra nadruk, door de toevoeging μετ’ αὐτῶν (26,36; vergelijk μετ’ ἑμοῦ in 26,38.40) geldt dit tevens voor de aanwezigheid van de leerlingen.³⁸

Wanneer ik Mt 26,36-46 met het oog op het onzevader vergelijk met Mc 14,32-42 stel ik het volgende vast:

Mt 26,36-46	Mc 14,32-42
πάτερ μου (26,39.42) πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ’ ὡς σύ (26,39) προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν (26,41) γενηθήτω τὸ θελημά σου (26,42)	αββα ὁ πατήρ (14,36) οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (14,36) προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν (14,38) –

- 1) Matteüs laat αββα achterwege en vervangt de nominativus ὁ πατήρ door de vocativus πάτερ μου (26,39; vergelijk Mc 14,36). We treffen hier ten dele dezelfde constructie aan (πάτερ gevolgd door een pronomens possessivum) als in Mt 6,9b.
- 2) Of de toevoeging γενηθήτω τὸ θελημά σου (Mt 26,42) beïnvloed is door de matteaanse versie van het onzevader of dat het omgekeerde het geval is, is niet vast te stellen. Daar deze toevoeging op het konto van Matteüs komt, kunnen we uitsluiten dat de teksten onafhankelijk van elkaar tot stand gekomen zijn. Zeker is dat Matteüs grote waarde hecht aan het thema van de wil van de Vader.
- 3) Mt 26,41 (parallel Mc 14,38) lijkt sterk op de bede in het onzevader, waar echter het werkwoord εἰσφέρω is gebruikt. In hoeverre deze vermaning invloed heeft gehad op de bede in het onzevader of vice versa is niet vast te stellen.

Conclusie: Matteüs heeft door zijn redactionele bewerking van Mc 14,32-42 opmerkelijke connecties doen ontstaan met zijn versie van het onzevader. Zoekend naar een antwoord op de vraag of het onzevader beïnvloed is door het Getsemaneverhaal

37. Vergelijk Lc 22,40.41.[44]46.

38. Mogelijk heeft Matteüs hier μετ’ αὐτοῦ (Mc 14,33) naar voren gehaald.

of omgekeerd, gaat mijn voorkeur uit naar het standpunt dat het onzevader de matteaanse bewerking van het Getsemaneverhaal heeft beïnvloed. Die bewerking van de Mc-tekst is tegelijkertijd tekenend voor het belang dat Matteüs hecht aan (de woorden van) het gebed van Jezus én aan het doen gebeuren van de wil van de Vader. De tot de leerlingen gerichte vermaning om te bidden opdat zij niet in beproeving komen, is ingekaderd door de wil van de Vader. Matteüs presenteert Jezus als het voorbeeld bij uitstek.

Vergelijking van Lc 22,39-46 met Mc 14,32-42

De versie van Lucas is niet alleen het kortst (88 woorden [114 inclusief 22,43-44] tegenover 181 woorden in Mc en 195 in Mt) maar ook het meest verschillend van de versie van Marcus.

- Lc 22,39 met de inleidende zin ‘*Hij verliet het huis en ging volgens zijn gewoonte naar de Olijfberg, en zijn leerlingen gingen met Hem mee*’ verschilt aanzienlijk van Mc 14,32. Jezus staat sterker in het middelpunt dan in de versie van Marcus.
- Lc 22,40 voegt aan de Mc-tekst toe ‘*toen hij daar was*’, waardoor opnieuw de nadruk op Jezus valt; Lucas plaatst deze passage van meet af aan in een bepaald licht door de tot de leerlingen gerichte vermaning προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (‘*Bid dat jullie in de beproeving niet bezwijken*’). Deze vermaning ontbreekt in Mc 14,32 waar Jezus aankondigt dat hij zelf gaat bidden (προσεύξωμαι). Mc 14,33-34 ontbreekt in Lc.
- Lc 22,41 is op καὶ en προσήχητο na, een uitbreiding en verandering van Mc 14,35.
- In Lc 22,42 is αββα ὁ πατήρ (Mc 14,36) veranderd in πάτερ. Het marcaanse πάντα δυνατά σοι (‘*alles is voor U mogelijk*’) aan het begin van dit vers is door Lucas weergegeven als: εἰ βούλει (‘*alstublieft*’). Vervolgens leest het einde van dit vers πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω: hier gebruikt Lucas τὸ θέλημά en het werkwoord γίνομαι (vergelijk Mt 26,42 en 6,10!).
- Lc 22,43-44 (de verschijning van een engel uit de hemel) is een uitbreiding van de Mc-tekst, die vanuit tekstkritisch oogpunt trouwens omstreden is.
- Lc 22,45 voegt aan Mc 14,45 toe: ἀπὸ τῆς προσευχῆς (‘*Na dit gebed stond hij op*’) en de verklaring voor het slapen van de leerlingen: ze zijn overmand door verdriet (vergelijk Mc 14,34 waar Jezus dodelijk bedroefd is). Hoewel Lucas niet spreekt over wakker blijven, spreekt hij tweemaal over slapen (κοιμωμένους respectievelijk καθεύδετε 22,45-46). De lucaanse Jezus laat zo zijn leerlingen minder delen in zijn persoonlijke angst en verdriet.
- In Lc 22,46 richt Jezus zich tot de leerlingen in het algemeen (αὐτοῖς) en niet speciaal tot Petrus, respectievelijk Simon (als exponent van de leerlingen) zoals in Mc 14,37. Het verwijt en de vermaning inzake wakker blijven (Mc 14,37-38) ontbreken. Lc 22,46 daarentegen voegt toe: ‘*Sta op*’; het vervolg loopt praktisch parallel met Mc 14,38: ook hier staat ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν in plaats van ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν (een stilistische verandering die misschien is ingegeven door εἰσενέγκης in Lc 11,4).

Wanneer ik Lc 22,39-46 met het oog op het onzevader vergelijk met Mc 14,32-42 stel ik het volgende vast:

Lc 22,39-46	Mc 14,32-42
μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (22,40) πάτερ (22,42) πλὴν μὴ τὸ θελημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (22,42) προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσελθῇτε εἰς πειρασμόν (22,46)	– ἀββὰ ὁ πατήρ (14,36) ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (14,36) προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν (14,38)

- 1) In Lc 22,39-46 bidt Jezus slechts eenmaal, en wel in de directe rede (22,42; [[22,44]]). Lucas spreekt niet over het uur (ὥρα, vergelijk Mc 14,35.37.41).
- 2) Lc 22,42 laat ἀββὰ achterwege en vervangt de nominativus ὁ πατήρ door de vocativus πάτερ (Mc 14,36); het vervolg van dit vers doet sterk denken aan de bede met betrekking tot het geschieden van de wil van de Vader, hoewel deze ontbreekt in de lucaanse versie van het onzevader. Dit kan een stilistische verandering zijn van de Mc-tekst of zelfs een aanwijzing dat Lucas deze bede van het onzevader gekend heeft, maar hierover is geen zekerheid te verkrijgen.
- 3) Lucas heeft uit Mc 14,38 de aansporing om te bidden, teneinde niet in de beproeving te komen, overgenomen (22,46) en aan het begin van deze passage herhaald (22,40). Daardoor staat de lucaanse versie in het teken van de vermaning tot bidden in verband met de beproeving van de leerlingen met daarbinnen het gebed van Jezus. De leerlingen bezwijken in de beproeving, zodat er des te meer licht valt op Jezus: gesterkt door het gebed treedt hij het lijden tegemoet. Lc 22,40.46 vertonen – afgezien van het verbum – grote overeenkomsten met de bede met betrekking tot de beproeving in het onzevader. Of deze verzen het onzevader hebben beïnvloed of omgekeerd, valt niet met zekerheid te zeggen, maar mijn voorkeur gaat uit naar de laatste mogelijkheid.

Conclusie: Lucas heeft door zijn redactionele bewerking van Mc 14,32-42 connecties doen ontstaan met zijn versie van het onzevader. In die versie ontbreekt de bede met betrekking tot het doen geschieden van de wil van de Vader. Desondanks lijkt Lc 22,42, de redactionele bewerking van Mc 14,36, op Mt 6,10 en 26,42. Het is dan ook niet uit te sluiten (al is het niet aantoonbaar) dat Lucas die bede heeft gekend. Het standpunt dat het onzevader de lucaanse bewerking van het Getsemaneverhaal in 22,39-46 heeft beïnvloed, geniet mijn voorkeur. Die bewerking van de Mc-tekst is tegelijkertijd tekenend voor het grote gevaar dat Lucas onderkent in de beproevingen en de waarde van het gebed daarin. Deze vermaning wordt tot een aansporing voor de lezers van Lc om ondanks beproevingen (vervolgingen) Jezus trouw te blijven. Ook Lucas tekent Jezus als het voorbeeld bij uitstek.

De visie van S. van Tilborg

S. van Tilborg stelt dat het onzevader ontstaan is vanuit een liturgische reflectie op het Getsemaneverhaal.³⁹ Daarenboven is het onzevader ook beïnvloed door het kaddisj en door separaat overgeleverde logia van Jezus over het geven van brood en het schenken van vergeving. Zijn reconstructie van de wordingsgeschiedenis van het onzevader valt als volgt toe te lichten.

Van Tilborg stelt vast dat Marcus niet vertrouwd was met de tekst van het onzevader. Wel meent hij dat het onzevader van invloed is geweest op de parallellen van Mc 14,32-42 die we aantreffen in Mt en Lc. Matteüs en Lucas hebben het marcaanse verhaal – ieder voor zich – redactioneel bewerkt in het licht van een inmiddels op gang gekomen liturgische reflectie op dat verhaal, die ook zijn neerslag heeft gevonden in de aanhef van het onzevader, in de bede met betrekking tot Gods wil en met betrekking tot de beproeving. Dit betekent dat een *Vorstufe* van het onzevader (die de genoemde drie uitspraken omvat zou hebben) jonger is dan het verhaal in Mc 14,32-42 en ouder is dan de bewerking daarvan door Matteüs (26,36-46) en Lucas (22,39-46). Volgens Van Tilborg is Lc 22,39-46 zelfs nog in hogere mate dan Mt 26,36-46 beïnvloed door de tekst ‘which is assumed hypothetically to be the source of the Lord’s Prayer...’.⁴⁰ Een vroege vorm van het onzevader moet minstens de elementen ‘Vader’, ‘uw wil geschiede’ en ‘leid ons niet in bekoring’ hebben bevat, daar het anders niet te verklaren valt dat de beide evangelisten de Mc-tekst op nagenoeg dezelfde wijze hebben geredigeerd.

De oorspronkelijke kern van dit gebed, waarvan we sporen aantreffen in de matteaanse en lucaanse versie van het Getsemaneverhaal, heeft zich vervolgens in twee richtingen verbreed. De vermelding van ‘de wil van God’ leidde onder invloed van het kaddisj tot de opname van de bede om de heiliging van de Naam en de komst van het koninkrijk, terwijl het logion over πειρασμός weer andere logia van Jezus over bidden aantrok, te weten de bede om brood en de bede om vergeving.

De *Sitz im Leben* van Mt 6,11/Lc 11,3 zou volgens Van Tilborg de ‘beggar’s culture’ kunnen zijn waarin Jezus en de leerlingen leefden.⁴¹ In dat kader zou een traditioneel logion van Jezus met betrekking tot volledig vertrouwen op de Vader zijn overgeleverd: een logion dat in nauw verband staat met het logion in Mc 6,8 en Mt 6,25.31 par. Vergelijk eveneens Mechilta 55b waarin rabbi Eleazar Ex 16,4 als volgt toelicht: ‘Hij die vandaag voldoende te eten heeft en zegt: wat zal ik morgen eten?, is kleingelovig’.⁴²

De conclusie van S. van Tilborg luidt dat de vroegste vorm van het onzevader van invloed is geweest op de matteaanse en lucaanse redactie van Mc 14,32-42. In Q is deze hypothetische kern uitgebreid met elementen van het kaddisj en met Jezuslogia over brood en vergeving.

Conclusie: Dit is een interessante hypothese, die ik echter niet kan onderschrijven. In de bovenstaande vergelijking van Mc 14,32-42 met de parallellen in Mt 26,36-46

39. S. van Tilborg, A Form-criticism of the Lord’s Prayer, 94-105.

40. S. van Tilborg, A Form-criticism of the Lord’s Prayer, 98.

41. S. van Tilborg, A Form-criticism of the Lord’s Prayer, 100.

42. S. van Tilborg, A Form-criticism of the Lord’s Prayer, 100 en H.L. Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, 412.

en Lc 22,39-46 ben ik tot de conclusie gekomen dat er inhoudelijke connecties bestaan tussen het onzevader en deze teksten. Mijn voorkeur gaat uit naar het standpunt dat het onzevader de matteaanse en lucaanse bewerking van het Getsemaneverhaal heeft beïnvloed. Het Getsemaneverhaal biedt weliswaar een mogelijke verklaring voor de aanwezigheid van de negatief geformuleerde bede met betrekking tot de beproeving (Mt 6,13a//Lc 11,4c) tussen louter positief gestelde beden, maar noodzakelijk is dit niet. De gemeente van Marcus was inderdaad niet vertrouwd met het onzevader, maar evenmin met Q. Problematisch in de visie van Van Tilborg is vooral het ontbreken van de bede met betrekking tot de wil van de Vader in Q (zie Q 11:2-4 in *The Critical Edition of Q*) en in Lc 11,4. Daarnaast bestaat er de onzekerheid ten aanzien van de ontstaanstijd van het kaddisj. Ook is mij niet duidelijk hoe het logion over περισσμός de logia over brood en vergeving via 'bidden' kan hebben aangetrokken.

Al met al moet gesteld worden dat Van Tilborg een te ingewikkelde reconstructie geeft van de wordingsgeschiedenis van het onzevader en dat zijn visie te speculatief is.

§ 4 AUTHENTIEKE WOORDEN VAN JEZUS

Na mijn beschouwingen over de Q-versie van het onzevader (§ 2) kom ik in mijn reconstructie van de wordingsgeschiedenis van het onzevader nu toe aan de vraag of en in hoeverre de beden van het onzevader van Jezus zelf afkomstig zijn. Ter voorbereiding op de behandeling van deze kwestie geef ik eerst een schets van de methodische problemen waarmee het onderzoek naar authentieke uitspraken van Jezus omgeven is.

Sinds de Verlichting zijn er tal van pogingen ondernomen om te achterhalen wie Jezus als historische persoon nu eigenlijk is geweest. De evangeliën werden niet langer beschouwd als historisch betrouwbare bron voor het leven van Jezus maar als geloofsgetuigenissen, gerijpt binnen en opgeschreven door de 'oergemeente'. Zo werd tevens het probleem geboren van de authenticiteit van de woorden van Jezus. Bij dit onderzoek werd de nadruk gelegd op de aardse Jezus, die ontdaan diende te worden van door geloof gekleurde getuigenissen, een onderneming die aan het begin van de twintigste eeuw in een impasse geraakte. Deze eerste golf of *First Quest* zoals deze fase vaak wordt aangeduid, duurde van 1776 tot 1906.⁴³ Het evangelie van Marcus werd beschouwd als het oudste evangelie en als bron voor de evangeliën van Matteüs en Lucas. Daarnaast werd de theorie ontworpen dat deze beide evangelisten naast Mc nog een andere bron hadden gebruikt, die Q (*Quelle*) werd genoemd en die materiaal bevatte dat Matteüs en Lucas beiden benut hebben maar dat in het evangelie van Marcus afwezig is. Zo ontstond de twee-bronnen-theorie, die tot op de

43. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. Voor een overzicht van deze materie zie W. Weren, *Vensters op Jezus*, 193-208.

dag van vandaag vrij algemeen wordt aanvaard ter verklaring van de onderlinge relaties tussen de synoptische evangeliën.

Na de tweede wereldoorlog heeft E. Käsemann, leerling van R. Bultmann, het probleem van de historische Jezus opnieuw onder de aandacht gebracht en gezocht naar formele criteria voor authentieke uitspraken en woorden van Jezus.⁴⁴ Dat was het begin van de tweede golf of *Second Quest*. Hij komt tot de volgende conclusie:

Einigermassen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.⁴⁵

Anders gezegd, een uitspraak mag pas aan Jezus zelf toegeschreven worden als deze niet tot het jodendom of het vroege christendom kan worden herleid. Dit zogeheten 'Unähnlichkeitskriterium', ook 'criterion of discontinuity', 'dissimilarity', 'originality', 'dual irreducibility' genoemd, is volgens J.P. Meier 'at once the most promising and the most troublesome.'⁴⁶ Het heeft grote invloed gehad en men treft het tot de huidige dag in de literatuur aan. Ter illustratie volgt een citaat van S. Schulz: 'Man hat Jesus gelegentlich diese Bitte [de komst van het koninkrijk, YAS] – wie auch die Bitte um die Heiligung des Namens, die ihr vorausgeht – absprechen wollen vor allem mit Hinweis darauf, daß sie ganz jüdisch empfunden sei.'⁴⁷

Of ook R.C. Douglas, die het 'Unähnlichkeitskriterium' hanteert met betrekking tot de authenticiteit van het onzevader en tot de conclusie komt dat het onzeker is of dit gebed van Jezus afkomstig is. Douglas merkt op dat de joodse literatuur van de Tweede Tempelperiode genoeg voorbeelden biedt waarin God 'Vader' wordt genoemd. Met het oog op het vroege christendom noemt Douglas in dit verband Gal 4,6; Rom 18,15 en Mc 14,36. Bovendien wordt God in Griekse gebeden eveneens 'Vader' en 'koning' genoemd en ook zijn deze gebeden verwant met de *Wir-Bitten*. Douglas komt dan ook tot de conclusie dat het onzevader niet uniek is voor Jezus of voor de vroege christenen en dat de aanhef 'Vader' voor God 'fails to meet the criterion of dissimilarity'.⁴⁸

In deze visie wordt Jezus volkomen geabstraheerd en geïsoleerd van zijn eigen joodse traditie en context.⁴⁹ Het hoeft geen betoog dat een dergelijke Jezus onver-

44. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus. In: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1967, 187-214; voor het eerst gepubliceerd in: ZTK 51 (1954) 125-153.

45. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 205.

46. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Volume One: *The Roots of the Problem and the Person*, New York etc. 1991, 171-172. Zie verder G. Theißen; D. Winter, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville 2002. D. Polkew, Method and Criteria for Historical Jesus Research, in: SBLSP 1987, 336-356.

47. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, 87.

48. R.C. Douglas, A Jesus Tradition Prayer (Q 11:2b-4; Matt 6:9b-13; Luke 11:2b-4; Didache 8.2). In: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London-New York 1997, 211-215, hier: 212.

49. Vgl. E. Käsemann in verband met de ἐγὼ δὲ λέγω -uitspraken van Jezus in de Bergrede: 'Denn der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder er bringt die messianische Thora und ist der Messias. ... Die Unerhörtheit des Wortes bezeugt seine Echtheit. ... Er ist wohl Jude gewesen und setzt spätjüdische Frömmigkeit voraus, aber er zerbricht gleichzeitig mit seinem Anspruch diese Sphäre. Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist

staanbaar zou zijn voor zijn tijdgenoten en dit moet wel resulteren in een karika-
turaal beeld van hem. Nieuwe gebeden ontstaan noodzakelijkerwijs door de opname
van traditionele elementen binnen een nieuwe context. Het op die wijze nieuw
gecreëerde gebed 'bewegt sich allerdings im alten Rahmen, damit es nicht allein
verstanden, sondern auch emotional wirksam werden kann – was für das Gebet viel-
leicht wichtiger ist als rationales Erfassen der Aussagen', aldus W. Fenske.⁵⁰ F.
Refoulé wijst de abstractie van Jezus uit de joodse context af daar deze in historisch
noch in theologisch opzicht te verdedigen valt.⁵¹ Het is duidelijk dat men zich op
glad ijs begeeft wanneer men enkel dit criterium zou hanteren.

Sinds de opkomst van de derde golf (*Third Quest*) in het moderne Jezusonder-
zoek (in de jaren tachtig van de vorige eeuw) valt er echter een verschuiving in de
criteria waar te nemen: in tegenstelling tot de bedoeling van het 'Unähnlichkeits-
kriterium' acht men nu juist de joodse achtergrond en joodse context van Jezus heel
plausibel in het kader van de authenticiteit van zijn woorden. Tevens houdt men
rekening met hellenistische invloeden.

Het 'Unähnlichkeitskriterium' moet uiterst omzichtig en steeds tezamen met
andere criteria worden gehanteerd, hetgeen omgekeerd overigens ook geldt voor de
huidige nadruk op de continuïteit van de historische Jezus met het contemporaine
jodendom en vroege christendom.⁵² J.P. Meier heeft een tiental criteria geformuleerd
en van commentaar voorzien als hulp voor de beslissing of materiaal al dan niet aan
Jezus is toe te schrijven. Daarvan acht hij de volgende vijf criteria voor deze beslis-
sing het meest waardevol: 'the Criterion of Embarrassment, the Criterion of Dis-
continuity, the Criterion of Multiple Attestation, the Criterion of Coherence and the
Criterion of Rejection and Execution.'⁵³ Vanzelfsprekend kunnen deze criteria nooit
absolute zekerheid verschaffen en evenmin mogen zij mechanisch worden toegepast.

völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche
seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias' (E. Käsemann, *Exege-
tische Versuche und Besinnungen*, 206).

50. W. Fenske, "Und wenn Ihr betet ...", 36. Vgl. Betz: 'When Jesus created this prayer, he did not
create something altogether new, but he created it out of tradition. For this reason, almost all the
petitions in the Lord's Prayer have close parallels in older Jewish prayers. This way of creating
prayers was and still is characteristic of most prayers. In order to make new prayers acceptable to a
liturgical community, they must reflect the traditional language and form. Within this limit, one can
introduce new elements that the worshiping community will accept. The originality of the prayer,
therefore, lies in the conception of the prayer as a whole, in the selection and precise formulation of
the petitions, and in its peculiar theology' (H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, 372).
51. F. Refoulé: 'Historiquement, la prédication de Jésus s'inscrit dans le cadre des idées et des concep-
tions du monde du judaïsme, même là où elle s'oppose à lui. Théologiquement, la prédication de
Jésus assume le donné vétéro-testamentaire, mais en l'accomplissant' (P. Bonnard; J. Dupont; F.
Refoulé, *Notre père qui es aux cieux. La prière œcuménique*, Paris 1968, 25).
52. J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume One, 173. Vgl. U. Luz: 'Als das Gebet des neuen Bundes galt
das Unservater als unjüdisch. Erst in der Aufklärung, als eine neue Kenntnis des Judentums möglich
wurde, setzte ein gegenläufiger Trend ein: Nun entdeckte man das Unservater als jüdisches, ja als
urjüdisches Gebet' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 339).
53. Vervolgens noemt Meier vijf 'Secondary (or Dubious) Criteria: the Criterion of Traces of Aramaic,
the Criterion of Palestinian Environment, the Criterion of Vividness of Narration, the Criterion of
the Tendencies of the Developing Synoptic Tradition, the Criterion of Historical Presumption.' De
vijf 'primaire' criteria zijn waardevol, ook al zijn zij niet zonder problemen en beperkingen. De
daaropvolgende drie 'secundaire' criteria (6-8) kunnen niet afzonderlijk als criterium gelden, ook
niet alle drie tezamen; hoogstens kunnen zij dienen als ondersteunend argument voor de eerste vijf;

§ 5 OPNIEUW EEN ALTERNATIEVE VISIE OP DE WORDINGSGESCHIEDENIS VAN HET ONZEVADER: GAAT HET ONZEVADER TERUG OP JOHANNES DE DOPER?

In deze paragraaf staat de visie ter discussie dat (de lucaanse versie van) het onzevader afkomstig is van Johannes de Doper. Het is een standpunt dat slechts door een relatief klein aantal auteurs wordt gedeeld.

B. Lang behoort tot degenen die het onzevader aan Johannes de Doper toeschrijven.⁵⁴ Jezus zou dit gebed van Johannes op zijn beurt aan de leerlingen hebben onderwezen. Lang ziet inhoudelijke parallellen met het Achttiengebed, waar sprake is van het bijeenbrengen van de joden uit de diaspora.⁵⁵ Zijn hypothese is tweeledig: a) het onzevader is een politiek gebed waarin gevraagd wordt om nationale bevrijding en herstel van de joodse staat; b) het onzevader is afkomstig van Johannes de Doper en was met de doop verbonden. Door de uitgesproken joodse gebedstaal 'weist es kaum Bezüge zur besonderen Jesustradition auf.'⁵⁶ Uit Lc 11,1-2 meent Lang te kunnen opmaken dat het hier niet om twee verschillende gebeden gaat maar om één en hetzelfde: het 'onzevader'. De volgelingen van Johannes zagen in hem Elia die 'alles zou herstellen' (Mc 9,12). Johannes beschouwde zichzelf als voorloper, echter niet van Jezus maar van God. Verder noemt Lang Elisabeth, de moeder van Johannes, als degene die het *Magnificat* uitsprak (Lc 1,46-55) in plaats van Maria: 'Genau diese politische Erwartung bildet den Schlüssel zum Verständnis des Vaterunsers'.⁵⁷ Later is dit gebed volgens Lang door de volgelingen van Jezus overgenomen. Zij veranderden het gebed van Johannes in zoverre dat het niet langer een politiek gebed was, maar veel meer op het individu werd toegespitst. Lang stelt vast: 'die politische ... Bedeutung, die der heute gebräuchlichste Gebetstext im Kreis um Johannes den Täufer und Jesus gehabt haben mag, ist aus dem Bewußtsein verschwunden.'⁵⁸

De veronderstelling dat het onzevader een oorspronkelijk politiek gebed is, is zuiver speculatief. Een groot bezwaar tegen Langs opvatting is verder dat wij geen enkel gebed van Johannes kennen en dus niets met zekerheid over de inhoud ervan kunnen zeggen.⁵⁹ Criteria voor het onderzoek naar de historische Johannes zijn bij

de twee laatste 'secundaire' criteria acht Meier nutteloos; zie zijn conclusie, 183-184 (J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume One, 167-195).

54. B. Lang, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998, 91-119, onder het kopje: 'Das Vaterunser: Ursprung und Wandel eines politischen Gebets'. B. Lang spreekt over Lc 11,1-2 en maakt geen onderscheid tussen 11,1a en b.

55. B. Lang: 'Man betet auch um Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, Vergebung von Sünden, ausreichenden Regen und reiche Ernte' (B. Lang, *Heiliges Spiel*, 93).

56. B. Lang, *Heiliges Spiel*, 94. Op de achtergrond speelt hier al dan niet bewust het 'Unähnlichkeitskriterium' een rol (vergelijk Käsemann).

57. B. Lang, *Heiliges Spiel*, 94. Dat Elisabeth hier het subject zou zijn, is onwaarschijnlijk; slechts enkele vertalingen (a b l*) en kerkvaders (Ir^{arm} Or^{Jat mss} Nic) geven deze versie.

58. B. Lang, *Heiliges Spiel*, 119.

59. Wel kan men vermoeden, zoals K. Backhaus aangeeft, dat er een zekere verwantschap bestaat tussen het gebed dat Johannes de Doper aan zijn leerlingen heeft onderricht, en het onzevader. Verder ligt het voor de hand dat Jezus 'eben selbst auf ein Gebet angesprochen, nicht einfachhin ein zweites Täufergebet formuliert, sondern in Ansehung des Täuferkreises gerade seine ureigenen Anliegen zur Sprache bringt, damit zugleich die Mitte, aus der seine Gemeinschaft lebt' (K. Backhaus, *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, Paderborn etc. 1991, 182).

Lang volledig afwezig. Dat het Achttiengebed een bede bevat die spreekt over het bijeenbrengen van de joden uit de diaspora, bewijst nog niet dat het gebed als geheel een politieke strekking heeft en al evenmin dat het onzevader oorspronkelijk een politiek gebed zou zijn geweest. Verder valt tegen de opvatting van Lang in te brengen dat 11,1a wijst op redactie van Lucas, met betrekking tot 11,1b is dit niet met zekerheid vast te stellen.⁶⁰ De vraag van een van de leerlingen is niet zozeer gericht op de inhoudelijke kant van het gebed van Johannes de Doper, maar op het *onder-richt* in deze (... καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ; vergelijk Lc 5,33). Die vraag is opgeroepen door het bidden van Jezus zelf (11,1a). Daarom is het niet goed denkbaar dat Jezus hier het gebed van Johannes als voorbeeld zou geven. Het feit dat Johannes de Doper hier wordt genoemd, laat de belangstelling van Lucas voor het thema bidden zien. Volgens de theologische opvatting van Lucas is Jezus, méér dan Johannes de Doper, de bidder bij uitstek.⁶¹

Op grond van Lc 11,1 is J. Elliott de opvatting toegedaan dat het gebed afkomstig is van Johannes de Doper. J. Elliott meent dat diens beweging ascetischer is dan die van Jezus en daarom ook eerder dan Jezus richtlijnen met betrekking tot bidden zal hebben gegeven: 'it is a typical Jewish prayer and has nothing uniquely Christian in it'.⁶² Ook overlapt het onderricht van Johannes de Doper volgens hem voor een deel dat van Jezus; dat zou blijken uit Mt 3,7; 12,34 en 23,33.

Wat de laatste opmerking betreft, op zich is het plausibel dat het onderricht van de (historische) Johannes ten dele overeenkomt met dat van de (historische) Jezus. Dit is echter geen reden om aan te nemen dat daarom het onzevader behoorde tot het door Jezus aan Johannes de Doper ontleende materiaal, zoals Elliott meent.⁶³ De opmerking van Elliott dat het onzevader een typisch joods gebed is zonder christelijke elementen is juist, maar bewijst evenmin dat het gebed daarom van Johannes afkomstig zou zijn. Ook gaat Elliott voorbij aan de nadruk op de komst van het koninkrijk in dit gebed en het ontbreken van Israël of van een verwijzing naar de spoedige komst van de messias. Evenals bij Lang ontbreken ook bij Elliott criteria voor het onderzoek naar de historische Johannes. K. Backhaus keert zich eveneens tegen de argumenten van Elliott en stelt vast: 'Ist auch das Herrengebet noch mit der Täuferbotschaft zu vergleichen (...), so bietet doch bereits der Text von Lk 11,1 keine Stütze für die Meinung, Jesus trage ein Täufergebet vor.'⁶⁴

60. Met betrekking tot de redactie van Lc 11,1, vgl. J. Ernst: 'Der Vers wird allgemein der Redaktion zugesprochen' (J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin-New York 1989, 106). Eveneens L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 179. Volgens K. Backhaus is 11,1a redactie, terwijl 11,1b 'nicht sicher der Tradition oder Redaktion zugeordnet werden kann' (K. Backhaus, *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes*, 178).

61. J. Ernst: '... Johannes tritt vielmehr als Beter auf, weil Jesus in der theologischen Konzeption des Lukas der vorbildliche Beter ist. Das Interesse des Lukas am Beten hat sich in seinem Jesus- und Täuferbild niedergeschlagen' (J. Ernst, *Johannes der Täufer*, 206).

62. J.K. Elliott, Did the Lord's Prayer Originate with John the Baptist?, in: *TZ* 29 (1973) 215. Ook hier speelt het 'Unähnlichkeitskriterium' (Käsemann) een rol. Elliott spreekt over Lc 11,1 en maakt geen onderscheid tussen 11,1a en b.

63. J.K. Elliott: 'The Lord's Prayer was included in this borrowed material' (J.K. Elliott, Did the Lord's Prayer Originate with John the Baptist?, 215).

64. K. Backhaus, *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes*, 182. H. Taussig stelt dat de visie van J. Elliott 'is too undeveloped and depends too exclusively on the Lukan literary context ...' (H. Taussig, Jesus Seminar. The Lord's Prayer, in: *Forum: A Journal of the Foundations and Facets of*

Conclusie: op grond van bovengenoemde argumenten kan het onzevader naar mijn oordeel niet aan Johannes de Doper worden toegeschreven.

§ 6 IS DE Q-VERSIE VAN HET ONZEVADER EEN AUTHENTIEK GEBED VAN JEZUS?

In een onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van het onzevader komen we onvermijdelijk in aanraking met de zogeheten Third Quest, het onderzoek naar de historische Jezus.⁶⁵ Hoe is het immers mogelijk dat we slechts flarden van het onzevader tegenkomen bij Marcus, Paulus, Johannes of ook in de brief van Jakobus, terwijl alleen in Mt en Lc een (bovendien onderling verschillende) versie van het onzevader is opgenomen?⁶⁶ De volgende stap in deze studie is dan ook de vraag of de Q-versie van het onzevader een authentiek gebed van Jezus is.

Problematisch bij de beantwoording van deze vraag en niet bevorderlijk voor een heldere discussie is het gegeven dat in de betreffende literatuur in dit verband vaak ongedifferentieerd wordt gesproken over 'het onzevader' (veelal in de versie van Matteüs).

Hoewel de meeste auteurs – doorgaans zonder nadere argumenten – beweren dat 'het onzevader' een authentiek gebed van Jezus is, is het moeilijk te achterhalen in hoeverre dit werkelijk het geval is.⁶⁷ Eventuele spanningen binnen het onzevader zouden erop kunnen wijzen dat dit gebed oorspronkelijk niet één geheel was. Wij zullen eerst een aantal opvattingen de revue laten passeren en zo nodig van commentaar voorzien om vervolgens tot een eigen standpunt te komen.

J. Carmignac behoort tot de auteurs die het idee van de hand wijzen dat het onzevader zou zijn ontstaan in een joods-christelijke gemeente; zijns inziens wordt dit gebed – hij gaat uit van de matteaanse versie – terecht 'het gebed van Jezus' genoemd. De saillante overeenkomsten tussen enkele beden uit het onzevader en het

Western Culture, 4 (1988) 25-41, hier: 30).

65. Zie de beschouwing over 'Authentieke woorden van Jezus' in § 4.

66. Bijvoorbeeld Mc 11,25[.26]. 14,36.38; Joh 12,28; 17; Rom 8,15; Gal 4,6; 1Kor 10,13; 2 Tes 3,3; 2 Tim 4,18 en Jak 1,1-15. Met betrekking tot 'het onzevader' in Joh, zie bijv. W. Schenk, *Die Um-Codierungen der Matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17*. In: *John and the Synoptics*, ed. A. Denaux, Leuven 1992, 587-607; W.M. Walker, *The Lord's Prayer in Matthew and in John*, in: *NTS* 28 (1982) 237-256.

67. Vgl. U. Luz (met als uitgangspunt het aantal beden en de aanhef van Lucas en het vocabulaire van Matteüs): 'Das Unservater stammt von Jesus. Diese von den meisten Forschern geteilte Annahme ...' (U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band I, 336). S.J. Kistemaker: 'The Lord himself taught his followers to pray the perfect prayer' (S.J. Kistemaker, *The Lord's Prayer in the First Century*, in: *JETS* 21 (1978) 323-328, hier: 328). W. Fenske: 'Nichts spricht dafür, daß das GJ [Gebet Jesu; YAS] aus vorhandenen Sätzen nachträglich aufgebaut wurde. Eher ist mir plausibel, daß – wie häufig ... – sich die Lehre in den Gebeten widerspiegelt, somit Jesus zugeschrieben werden kann' (W. Fenske, 'Und wenn ihr betet ...', 256). G. Strecker: 'Dennoch ist die gelegentlich geäußerte Vermutung, das Vaterunser sei erst in der judenchristlichen Gemeinde oder gar in der hellenistisch-christlichen Gemeinde der urchristlichen Frühzeit entstanden, nicht haltbar. Die durch den synoptischen Vergleich erschließbare Urfassung gehört der Verkündigung des historischen Jesus an. ... Dies alles besagt: Der Inhalt des Herrengebets ist nicht nur dem jüdischen Traditionskreis, sondern auch der Verkündigung Jesu einzuordnen' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 112).

gebed in Getsemane passen volgens hem geheel en al in het leven en de leer van Jezus en deze raakpunten zijn zeker niet opzettelijk ingevoegd. Was er nog een andere episode uit het leven van Jezus zo gedetailleerd beschreven als het Getsemaneverhaal, dan zou ook die episode raakpunten met of allusies op het onzevader vertonen.⁶⁸

Uit de argumentatie van Carmignac blijkt dat hij uitgaat van de historiciteit van het gebed in Getsemane. Vanwege de overeenkomsten van dit gebed met enkele beden uit het onzevader schrijft hij ook het onzevader toe aan Jezus. Dit is geen overtuigende argumentatie en afgezien van de kwestie van de historiciteit kan men tegenwerpen dat ook (een persoon uit) de vroege joods-christelijke gemeente er alles aan gelegen zal zijn geweest om het onzevader in overeenstemming te laten zijn met het leven en de leer van Jezus.

A. Vögtle is eveneens van oordeel dat het onzevader een authentiek gebed van Jezus is.⁶⁹ Mt 6,12b/Lc 11,4b (vergeving door de bidders zelf) is volgens Vögtle waarschijnlijk pas na Pasen in een vroeg stadium door de joods-christelijke gemeente toegevoegd; hij is hier echter ook weer niet helemaal zeker van en biedt geen verdere toelichting in deze.⁷⁰

Hoewel de zinsnede over vergeving van de kant van de bidders misschien niet past binnen een smeekgebed en zo een zekere spanning oplevert, past zij binnen de verkondiging van Jezus ('criterion of coherence'); tegelijkertijd dienen we de nodige voorzichtigheid in acht te nemen daar het ook mogelijk is dat deze bede gecreëerd is als een soort echo op de woorden van Jezus.

Evenals A. Vögtle acht ook G. Strecker het mogelijk dat het tweede lid van de bede om vergeving tijdens de latere overlevering aan het onzevader is toegevoegd, want het 'Herrengebet' is volgens hem al vóór de opschriftstelling door Matteüs en Lucas gebeden in verschillende Griekse versies. De 'oerversie' van dit gebed – Strecker geeft niet aan wat deze oerversie omvat – is afkomstig van Jezus zelf. Strecker noemt de volgende argumenten: de bede om de komst van het koninkrijk stemt overeen met het beeld van het koninkrijk van God dat tekenend is voor de boodschap van Jezus; de aanspreking 'Vader' gaat terug op het Aramees, de taal van Jezus; het thema vergeving van zonden en de praxis daarvan hebben in de oudste Jezus-traditie een oorspronkelijke plaats; het gelijktijdig voorkomen van elementen uit de apocalyptiek en de wijsheidsliteratuur zijn karakteristiek zowel voor het onzevader als voor de verkondiging van Jezus. Als laatste argument noemt Strecker de afwezigheid 'des nachösterlichen Christusbekenntnisses' in de tekst van het

68. J. Carmignac vervolgt: 'on est obligé d'admettre: a) que Jésus est bien l'auteur du « Notre Père »; - b) que les récits de la Passion rapportent exactement la substance de ses propos' (J. Carmignac, *Recherches*, 374).

69. A. Vögtle: 'Bis heute begegnet freilich auch die m.E. kaum überzeugende Meinung, die beiden VU-Fassungen würden nicht auf ein von Jesus selbst gesprochenes Gebetsformular zurückgehen' (A. Vögtle, *Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen?* In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Stolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 165-195, hier: 272, eindnoot 2).

70. A. Vögtle, *Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen?*, 168.

onzevader. Zijn conclusie luidt: 'Der Inhalt des Herrengebets ist nicht nur dem jüdischen Traditionskreis, sondern auch der Verkündigung Jesu einzuordnen.'⁷¹

Volgens A. Lindemann 'dürfte [het onzevader YAS] in seinen Grundzügen auf Jesus zurückgehen'. Lindemann geeft helaas niet aan welke elementen van het onzevader hij hier precies op het oog heeft. Zijn argumenten luiden als volgt: a) tegen een formulering van dit gebed na Pasen spreekt het ontbreken van christologische elementen; b) tegen de veronderstelling dat het een joods liturgisch gebed betreft, spreken de relatieve kortheid, de nadruk op de bede van de komst van het koninkrijk en vooral het ontbreken van iedere zinspelende op het land, het volk en de Torah.⁷²

In deze argumentatie klinkt het criterium van de dubbele onherleidbaarheid door: het gebed stamt niet uit de postpaschale gemeente (a) en evenmin uit het contemporaine jodendom (b). Met betrekking tot argument a) kan worden opgemerkt dat (de auteur of) de gemeente die dit gebed in de mond van Jezus zou hebben gelegd, alles in het werk zal hebben gesteld om het gebed in overeenstemming met het leven en de leer van Jezus te laten zijn. Wat argument b) betreft, dit gaat uit van een bepaalde vooronderstelling over wat joods of onjoods is. Ook in het contemporaine jodendom waren korte gebeden zonder meer mogelijk en gebruikelijk. Een voorbeeld van een kort gebed is dat van R. Hiyya dat in de Engelse vertaling als volgt luidt: 'May it be Thy will, O Lord our God, that our Torah may be our occupation, and that our heart may not be sick nor our eyes darkened!'⁷³ Het karakteristieke van het onzevader is echter dat het niet alleen een kort gebed is, maar inhoudelijk ook een allesomvattend gebed dat gaat van de heiliging van de Naam van de Vader tot de verlossing van de boze.⁷⁴ Bidden om de komst van het koninkrijk past ook binnen de joodse traditie. Terwijl deze bede wijst op continuïteit met de joodse traditie, duidt het ontbreken van een topos als Israël of de spoedige komst van de messias op discontinuïteit ('criterion of discontinuity'), maar hierbij valt te bedenken dat deze topos in korte gebeden (zie het gebed van R. Hiyya) vaak ontbreekt.⁷⁵

71. G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 112.

72. A. Lindemann, *Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser*, 96. Idem: 'Mit hoher Wahrscheinlichkeit gehört das Vaterunser-Gebet, in dem sich weisheitliches Gottesverständnis und eschatologische Hoffnung miteinander verbinden, zur authentischen Jesusüberlieferung' (A. Lindemann, *Die Logienquelle Q*, 3-26, hier: 25). Ook hier is het niet duidelijk wat Lindemann onder het *Vaterunser-Gebet* verstaat.

73. bBerachot 16b. Vergelijk in dit verband bBerachot 33b in de vertaling van M. Simon: 'A certain [reader] went down in the presence of R. Hanina and said, O God, the great, mighty, terrible, majestic, powerful, awful, strong, fearless, sure and honoured. He waited till he had finished, and when he had finished he said to him, Have you concluded all the praise of your Master? Why do we want all this? Even with these three that we do say, had not Moses our Master mentioned them in the Law and had not the Men of the Great Synagogue come and inserted them in the *Tefillah*, we should not have been able to mention them, and you say all these and still go on! It is as if an earthly king had a million *denarii* of gold, and someone praised him as possessing silver ones. Would it not be an insult to him?' (*The Babylonian Talmud, Seder Zera'im, Berakoth*, transl. M. Simon, ed. J. Epstein, 16b en 33b).

74. Vgl. H. Gese, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*. In: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, hrsg. C. Landmesser; H.-J. Eckstein; H. Lichtenberger, Berlin-New York 1997, 405-406.

75. B. Standaert gaat nog een stap verder en noemt het onzevader 'a formula redacted by a Christian community, rather than once pronounced as such by the historical Jesus. By its thematic it recapitulates the whole preaching of Jesus; by its form it appears as destined to be pronounced by those who enter into the community and receiving pardon – a pardon which leads them to forgive in their turn

Sommige auteurs beschouwen het verschil in opbouw van de *Du-* en *Wir-Bitten* als teken van spanning. Voor M. Philonenko bijvoorbeeld is dit voldoende reden om aan te nemen dat het onzevader eigenlijk is samengesmeed uit twee oorspronkelijk afzonderlijke gebeden. De drie (!) *Du-Bitten* vormden – mogelijk met de afsluiting in Mt 6,10c – het persoonlijke gebed van Jezus (la 'Prière de Jésus'), dat door de leerlingen die hem hoorden bidden, is opgetekend. Het gebed van de leerlingen (la 'prière des disciples') of de drie *Wir-Bitten*, is door Jezus aan zijn leerlingen onderwezen zonder aanhef of doxologie. Het betreft twee afzonderlijke gebeden daar de situatie van de leerlingen anders was dan die van Jezus. Zij konden het gebed dat Jezus gewoonlijk bad, niet eenvoudigweg overnemen vanwege de aanhef (wel zeker 'abbâ', een impliciete verwijzing naar Ps 89,27), vandaar hun vraag om onderricht in deze (Lc 11,1). Waarschijnlijk had het gebed van Jezus ook geen vaststaande formulering zoals uit het Getsemaneverhaal blijkt (Mc 14,36). Kort na de dood van Jezus hebben zijn leerlingen de beide afzonderlijke gebeden tot één gebed aaneengesmeed.⁷⁶

Philonenko gaat niet uit van de Q-versie, maar van de matteaanse versie van het onzevader. Dat Jezus de leerlingen een gebed zonder aanhef zou leren, lijkt niet aannemelijk. Het voorstel van Philonenko berust op de vooronderstelling dat de leerlingen het privégebed van de historische Jezus hoorden en optekenden. Het lijkt mij dan toch vermetel wanneer het persoonlijke gebed van Jezus toegevoegd wordt aan het gebed dat Jezus speciaal aan de leerlingen had onderwezen.

J.C. O'Neill zou liever over 'The Lord's Prayers' dan over 'The Lord's Prayer' willen spreken. Hij verdedigt de stelling dat er geen sprake is van twee versies van één gebed maar van twee (of drie wanneer men de versie van het onzevader in de Didachè meerekent) verzamelingen ('collections') van afzonderlijke beden.⁷⁷ Daarbij wijst O'Neill op het rabbijnse gebruik om de dagelijkse gebeden te besluiten met een kort gebed (bBerachot 16b-17a), dat gewoonlijk één aandachtspunt betrof. Om aan te tonen dat het onzevader in Mt en Lc bestaat uit geïsoleerde beden die geleidelijk aan tot één gebed zijn gegroeid, wijdt O'Neill een beschouwing aan de bede in verband met de komst van het koninkrijk. Zijn argumenten luiden als volgt: a) in tegenstelling tot de volgorde in Mt 6,10a-b staat deze bede bij Tertullianus (*De Oratione* 4) na de bede om het doen geschieden van de wil van de Vader; b) de bede in verband met de komst van het koninkrijk ontbreekt in een aantal handschriften van Lc 11,2. O'Neill concludeert: 'These two scraps of evidence suggest that the prayer "Thy Kingdom come" was an isolated prayer ...' En hoewel argument a) hoogstens iets zegt over de volgorde van de beide beden en argument b) eerder een tekstkritisch probleem betreft, trekt J.C. O'Neill deze aanvechtbare conclusie door tot het gehele gebed: 'If isolated prayers of Jesus were still being added to the collections contained in the Gospels late in their transmission, it is very likely that the

(cfr the echos of post-baptismal catechesis in Col 3.13; Eph 4.32; 5.2)', B. Standaert, *Crying 'Abba' and Saying 'Our Father'. An Intertextual Approach to the Dominical Prayer*. In: *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Kampen 1989, 141-158, hier: 151.

76. M. Philonenko, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001, 33-37.

77. J.C. O'Neill, *The Lord's Prayer*, in: *JSNT* 51 (1993) 3-25, hier: 4-6.

earlier stages of the collections' growth were also stages at which isolated prayers were added.'⁷⁸ Volgens O'Neill is iedere verzameling afzonderlijk te gevarieerd om door Jezus in deze vorm als afsluiting van de dagelijkse gebeden te zijn uitgesproken. Alleen de eerste bede (volgens Matteüs: 'onze Vader in de hemelen, uw Naam worde geheiligd'; volgens Lucas: 'Vader, laat uw heilige Geest komen en ons reinigen') heeft Jezus de leerlingen geleerd.

O'Neill noemt zelf al een bezwaar tegen zijn stelling dat er slechts één aanhef is (Mt 6,9b; Lc 11,2b). Zijn argumentatie dat de aanhef bij andere gebeden soms eveneens ontbreekt – bijv. $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ in sommige handschriften van Mt 11,25, Lc 10,21a; 22,42; 23,34.46; Joh 17,5 – of dat korte gebeden van Jezus gewoonlijk werden overgeleverd zonder aanhef, overtuigt niet. Ook geeft O'Neill niet aan waarom de verschillende beden van het onzevader als afsluiting van de dagelijkse gebeden van Jezus dienen te worden beschouwd. Een verwijzing naar de rabbijnse gewoonte in deze voldoet niet.

Het *Jesus Seminar*⁷⁹ geeft ten aanzien van Mt 6,9-13 alleen 'Our Father' de kleur rood en het cijfer 3 als zeker komend van Jezus; verder hebben 6,9c.10a.11.12 de kleur rose (2); 6,13a heeft de kleur grijs (1), terwijl 6,10b-c.13b zwart gekleurd zijn (eveneens 'in the heavens' in 6,9b, cijfer 0).⁸⁰ R. Funk licht deze beslissing als volgt toe:

It is unlikely, in the judgment of the Fellows, that Jesus taught his disciples the prayer as a whole, even in its reconstructed form. They think it more likely, given the conditions under which oral discourse is transmitted, that he employed the four petitions from time to time but as individual prayers. He, of course, frequently used "Abba" to address God. Someone in the Q community probably assembled the prayer for the first time; Matthew and Luke then copied the Q version, while editing and revising it all the same.⁸¹

Dit betekent dat de korte aanhef in 6,9b evenals 6,9c.10a.11.12 ieder afzonderlijk wel teruggaan op Jezus, maar pas in Q voor het eerst bij elkaar gezet zijn.⁸²

78. J.C. O'Neill, *The Lord's Prayer*, 7.

79. In de zoektocht naar de authentieke woorden van Jezus moet het *Jesus Seminar* worden vermeld. Het betreft een grote groep Amerikaanse en Europese wetenschappers die zes jaar lang nauw hebben samengewerkt ter beantwoording van de vraag welke woorden Jezus nu werkelijk heeft gezegd. Zij hebben meer dan 1500 uitspraken van Jezus bestudeerd, hierover debatten gevoerd en gestemd over hun historische waarschijnlijkheidsgraad aan de hand van een vier kleuren/punten-systeem. De kleuren/cijfers rood/3, rose/2, grijs/1, zwart/0 vertegenwoordigen de mate waarin woorden al dan niet aan Jezus worden toegeschreven. Rood (3) betekent dat een woord of vers zeker van Jezus afkomstig is, zwart (0) zeker niet; rose is onder voorbehoud afkomstig van Jezus, terwijl grijs wel overeenstemt met de ideeën van Jezus, maar waarschijnlijk niet zo door hem uitgesproken is. Voor iedere stemming zijn de punten opgeteld en gedeeld door het aantal stemmen. Daarmee werden gemiddelden verkregen die vervolgens in percentages zijn vertaald naar een schaal van 1.00 in plaats van een schaal van 3.00. Dit resulteerde in rood: .7501 en hoger; rose: .5001 tot .7500; grijs: .2501 tot .5000; zwart: .0000 tot .2500. Het resultaat van dit grootschalige onderzoek is samengebracht in: R.W. Funk, R. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York etc. 1993 (hier: 35-37).

80. R.W. Funk; R. Hoover; The Jesus Seminar, *The Five Gospels*, 148. Op p. 325 is in Lc 11,2-4 alleen de aanhef *Father* roodgekleurd (3), de volgende beden in 11,2 zijn rose (2) en in 11,3-4 grijs gekleurd (1).

81. R.W. Funk; R. Hoover; The Jesus Seminar, *The Five Gospels*, 327.

82. De Q-versie luidt volgens het *Jesus Seminar* als volgt: 'Father, your name be revered. Impose your

Vervolgens hebben Matteüs en Lucas die Q-versie overgenomen en bewerkt. Anderzijds valt 6,13a (toch ook behorend tot de Q-versie, zie mijn reconstructie) onder de categorie grijs – wel conform de ideeën van Jezus maar niet zo door hem uitgesproken. Ook is het opmerkelijk dat niet alleen Vader, maar *onze* Vader, beschouwd wordt als zeker door Jezus uitgesproken te zijn.⁸³

Het artikel met de veelzeggende titel: 'Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4)' van U. Mell⁸⁴ bracht een langdurige discussie op gang tussen U. Mell en K. Haacker, waarbij de laatste een uitgesproken voorstander is van het onzevader als authentiek gebed van Jezus.⁸⁵ In het genoemde artikel beweert Mell dat het onzevader niet op Jezus teruggaat, maar een christelijke bewerking van een joods gebed is. Hij ziet geen verband met de verkondigings-thematiek van Jezus en daarom is het onzevader naar zijn oordeel niet geschikt als sleutel tot het verstaan van de theologie van Jezus.

Op grond van een aantal negatief geformuleerde uitgangspunten⁸⁶ komt Mell tot een eigen Q-versie van het onzevader. Deze Q-versie is gebaseerd op de korte versie van het onzevader van Lucas en het vocabulaire van Matteüs, echter met uitsluiting van het zinsdeel dat spreekt over het aan elkaar vergeving schenken; dit laatste, ondanks het feit dat dit zinsdeel zowel in de matteaanse als in de lucaanse versie van het onzevader aanwezig is. Tot deze conclusie komt Mell, omdat naar zijn oordeel niet alleen Matteüs en Lucas putten uit Q, maar ook de joods-christelijke Q-gemeente zelf de vrijheid had en nam, om de tekst van het onzevader te bewerken, hier door uitbreiding van de tweede *Wir-Bitte*; de vorm van Mt 6,12b/Lc 11,4b past immers niet binnen een smeekgebed: 'In einem Bittgebet hat die Versicherung, daß die Bittenden ihren Schuldern erlassen haben, die Formgemäßheit gegen sich.'⁸⁷

imperial rule. Provide us with the bread we need for the day. Forgive our debts to the extent that we have forgiven those in debt to us' (R.W. Funk; R. Hoover; The Jesus Seminar, *The Five Gospels*, 149).

83. Vgl. H. Taussig die deelnam aan het Jesus Seminar: 'The prayer is a compilation and composition of fragments of prayers spoken by Jesus, or used in his milieu, and Q. It contains several different fragments of prayers that need to be considered a part of the primary data base for who Jesus was. ... The prayer was composed by the sapiential following of Jesus corresponding to Kloppenborg's earliest Q layer ... the social setting and function of the Q prayer text were quite similar to those of the early Q layer of texts to which it belongs' (H. Taussig, Jesus Seminar. The Lord's Prayer, 39).
84. U. Mell, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition?
85. K. Haacker, Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus? in: *TBei* 27 (1996) 176-182; U. Mell, Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge – eine Antwort an Klaus Haacker, in: *TBei* 28 (1997) 283-290; K. Haacker, Stammt das Vater-Unser also doch von Jesus? – Eine Antwort an Ulrich Mell, in: *TBei* 28 (1997) 291-295.
86. U. Mell concludeert ten aanzien van de secundaire doxologie: 'Das ursprüngliche Vater-Unser ist kein ritueller Lobpreis von Gottes ewiger Herrlichkeit'; ten aanzien van de derde *Du-* en derde *Wir-Bitte*: '... ist keine liturgische Agenda apokalyptischen Weltbildes'; ten aanzien van de lucaanse versie: '... ist kein Gebet um den Heiligen Geist einer sich von der Naherwartung lösenden Kirche'; '... enthält keine Verpflichtung zur Versöhnung' (U. Mell, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition?, 151-158).
87. Waarom de zinsdelen in Mt 6,12b/Lc 11,4b niet ook tot Q behoren als zij door de Q-gemeente zijn toegevoegd, is vreemd. U. Mell zegt immers dat 'auch die judenchristliche Q-Gemeinde die Freiheit besaß, in den Wortlaut des Vater-Unsers einzugreifen' (U. Mell, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition?, 157).

Vervolgens onderzoekt Mell of de door hem gereconstrueerde Q-versie aan Jezus kan worden toegeschreven. Daarvoor gaat hij uit van het door Käsemann geïntroduceerde 'Unähnlichkeitskriterium', aangevuld door het zogeheten 'Kohärenzkriterium'. Mell trekt de volgende conclusies ten aanzien van de authenticiteit van de door hem gereconstrueerde Q-versie:

- De aanhef Πάτερ is authentiek, mede op grond van αββα ὁ πατήρ in Rom 8,15 en Gal 4,6.
- De beide *Du-Bitten* hebben zowel formele als inhoudelijke overeenkomsten met het kaddisj. Mell spreekt over een '*eschatologische Vatergebetsdeutung*'; dit betekent voor de duiding van de bede met betrekking tot de Naam dat God alleen hier het subject is (passivum divinum). Deze bede is volgens Mell niet karakteristiek voor de verkondiging van Jezus, maar geeft uiting aan 'die Religionsparteien übergreifende Konsenshoffnung der palästinensischen Synagoge'.⁸⁸ Verder zal de komst van het koninkrijk in de toekomst plaatsvinden, maar in Jezus is het koninkrijk al aanwezig: deze bede gaat in tegen zijn verkondiging en kan daarom niet van Jezus stammen.
- De *Wir-Bitten* zijn niet karakteristiek voor de verkondiging van Jezus. In verband met de broodbede beweert U. Mell dat de bidders niet twijfelen aan de macht van God om brood te geven, maar zij bidden juist omdat God die gave soms aan de mensen op ondoorgrondelijke wijze onthoudt. Hier leert de honger bidden. 'Honger' staat tevens voor godverlatenheid: honger als teken van Gods oordeel staat daarom volgens Mell lijnrecht tegenover de voorliefde van Jezus voor feestmaaltijden. De 'schulden' in de bede om vergeving duiden op een beeld van God als boekhouder, hetgeen niet karakteristiek is voor Jezus. Hoewel Jezus door zijn tegenstanders en in Getsemane beproefd werd, is de terminologie van de laatste bede evenmin typerend voor Jezus.⁸⁹

In zijn repliek op het artikel van Mell merkt K. Haacker op dat diens bewering over het tweede lid van de bede om vergeving ten onrechte verdedigd wordt met een beroep op het 'Unähnlichkeitskriterium' in combinatie met het 'Kohärenzkriterium': 'Das dort festgestellte Fehlen von Analogien in jüdischer Gebetstradition bei gleichzeitiger inhaltlicher Affinität zu nicht bezweifelten Jesus-Worten hätte zu dem Schluß führen müssen, daß die Fortsetzung der Vergebungsbitte im Indikativ zu den historisch sichersten Elementen der Jesusüberlieferung gehört.'⁹⁰

Haacker gaat ook nader in op het standpunt van Mell dat de verbinding van de Naam en het koninkrijk van God in de Jezustraditie alleen hier plaatsvindt, maar overeenkomt met het kaddisj. Haacker komt tot de conclusie dat de bovengenoemde criteria elkaar hier juist versterken.⁹¹ Haacker noemt parallellen uit het OT waarin de

88. U. Mell, *Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition?*, 170-173.

89. U. Mell, *Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition?*, 177-179.

90. K. Haacker, *Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus?*, 179. Later licht Mell in antwoord op vragen van K. Haacker dit standpunt nader toe met een beroep op Käsemann: de verplichting tot vergeving treft men zowel aan in het jodendom als in het vroege christendom. Wel is het nieuw dat deze verplichting is opgenomen in een gebed; dit rechtvaardigt echter niet de conclusie dat deze bede zou voldoen aan het criterium van de onherleidbaarheid, tenzij men Jezus beschouwt als hervormer van de synagogale liturgie (U. Mell, *Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge*).

91. K. Haacker: 'Differenzkriterium und Kohärenzkriterium verstärken sich hier also gegenseitig' (K.

Naam en het koninkrijk van God met elkaar verbonden zijn (bijvoorbeeld Ez 20,5; 36,16vv; Jes 40,1-11; 52,7-12; Mi 4,8). De nabijheid van het koninkrijk van God is nieuw (afgezien misschien van Johannes de Doper) en vormt door het uitblijven ervan tegelijkertijd een probleem voor de oerkerk, een argument om deze bede aan Jezus toe te schrijven: 'Nach dem Maßstab des Unähnlichkeitskriteriums sollten also gerade die Nahverheißungen des kommenden Gottesreiches als besonders jesuanisch gelten.'⁹²

Haackers repliek op het niet authentiek-zijn van de *Wir-Bitten* luidt kort samengevat als volgt. Met betrekking tot de broodbede: ook in het OT is er sprake van feestmaaltijden; het verband van de broodbede en degenen die omwille van Jezus hun zekere bestaan opgeven, is door Mell niet genoemd; hier zou het 'Kohärenz-kriterium' van toepassing zijn geweest.

Dat de metafoor 'schulden' als aanduiding voor 'zonden' niet uit het OT stamt, maar uit de rabbijnse traditie, pleit eigenlijk op grond van het 'Unähnlichkeits-kriterium' voor de authenticiteit van deze bede; buiten de Jezustraditie komt zij immers in het NT evenmin voor.

Bij de beoordeling van de bede over vrijwaring van beproeving gaat Mell volgens Haacker voorbij aan Lc 22,28; bovendien onderschat Mell de passage over de beproeving in de woestijn voor het totale Jezusbeeld (zie ook Mc 8,33 parallel); eigenlijk zou hier het 'Kohärenzkriterium' van toepassing zijn.

Volgens Haacker is ook het feit dat er nergens in het onzevader sporen te traceren zijn die duiden op een conflict met het jodendom noch op een opening naar niet-joden, een reden om aan te nemen dat dit gebed afkomstig is van Jezus zelf.⁹³

In zijn antwoord op deze kritiek van Haacker nuanceert Mell zijn eerdere standpunt: 'Da auch in der Adaption von frühjüdischer Theologie ein besonderer Zug von Jesu Originalität liegen kann, ist es vorstellbar, daß er dieses frühjüdische Gebet zum Mustergebet seiner Bewegung auserkoren hat. Bei dieser Annahme hat Jesus das Vater-Gebet nicht selber konzipiert und formuliert Jesus war nicht der Produzent, sondern bereits ein Rezipient des synagogalen Vater-Gebetes.'

Deze discussie overziende stel ik het volgende vast.

- a) De door Haacker aangevoerde argumenten vóór de authenticiteit van de afzonderlijke beden van het onzevader zijn sterker dan de argumenten die Mell tégen de authenticiteit inbrengt.
- b) De term 'authenticiteit' wordt niet eenzinnig gebruikt. Mell noemt uitspraken authentiek als op grond van bepaalde criteria aantoonbaar is dat zij teruggaan op Jezus die door hem onder invloed van het 'Unähnlichkeitskriterium' in een isolement wordt geplaatst ten opzichte van het contemporaine jodendom. Haacker daarentegen is geneigd om uitspraken ook authentiek te noemen als zij door Jezus ontleend zijn aan reeds bestaande joodse tradities.
- c) Mell en Haacker gebruiken wel dezelfde criteria maar komen toch tot verschillende resultaten. Ditzelfde zien we bij andere onderzoekers, zoals door G. Van

Haacker, *Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus?*, 179).

92. K. Haacker, *Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus?*, 180.

93. K. Haacker, *Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus?*, 178-182.

Oyen is gesignaleerd in zijn bespreking van de visie van J.D. Crossan en J.P. Meier op de authenticiteit van de bede met betrekking tot de komst van het koninkrijk.⁹⁴ Crossan en Meier hanteren daarbij de criteria van 'multiple independent attestation', 'dissimilarity' en 'coherence'. Terwijl Crossan van oordeel is dat deze bede niet authentiek is,⁹⁵ is Meier op grond van het 'criterion of dissimilarity' de tegengestelde mening toegedaan.⁹⁶ Van Oyen vraagt zich dan ook af of het werkelijk mogelijk is om de historiciteit van bepaalde logia vast te stellen. Voor de betekenis van elke passage is het belangrijk om te kijken naar de *literaire* context in het afzonderlijke evangelie. Terecht wijst Van Oyen op het criterium dat de evangelisten hanteerden: de relevantie van de teksten voor de gemeenschap waarin zij leefden en hun godsdienst praktiseerden, '... it puts the different outcomes of ongoing historical Jesus research in a totally different, and a much more humble, perspective. The use of the accepted criteria is an art rather than a science.'⁹⁷

CONCLUSIE

In het voorafgaande is duidelijk geworden dat het een precaire aangelegenheid is om op grond van criteria verregaande conclusies te trekken ten aanzien van de authenticiteit van de Q-versie van het onzevader. Met de nodige voorzichtigheid concludeer ik met betrekking tot de Q-versie het volgende.

- 1) Q 11,2-4 mag met recht het authentieke gebed van Jezus worden genoemd. Er zijn geen steekhoudende argumenten om een onderscheid te maken tussen het gebed van Jezus en Q 11,2-4. Onder 'Q 11,2-4' versta ik de gereconstrueerde tekst uit *The Critical Edition of Q*, die berust op het gemeenschappelijk vocabulaire van Matteüs en Lucas en waarin de matteaanse uitbreidingen ontbreken; het aantal beden correspondeert met Lc 11,2-4, terwijl de formulering van in deze beden verschillend weergegeven elementen correspondeert met de versie van Matteüs.
- 2) Wanneer ik Q 11,2-4 het authentieke gebed van Jezus noem, betekent dit niet dat de Griekse tekst van Jezus is.
- 3) De taalwissel als gevolg van de overgang van het Aramees (Jezus) naar het Grieks (Q) heeft een zekere verschuiving in betekenis teweeg gebracht. Aan dit fenomeen zal in § 7 aandacht worden geschonken.

94. G. Van Oyen, How Do We Know (What There Is To Know)? Criteria for Historical Jesus Research, in: *LS* 26 (2001) 245-267.

95. G. Van Oyen, How Do We Know?, 255-256.

96. G. Van Oyen, How Do We Know?, 257-258.

97. G. Van Oyen, How Do We Know?, 267. Vgl. D. Polkow: 'Could it be that the bypassing of discussions of method and criteria are based not so much on an implicit consensus on these issues, but rather on an inability of recent scholarship to clarify and standardize a single method and specific set of universally recognized criteria for historical Jesus research? Could it further be that such an inability contributes to, and/or is responsible for, what P. Hollenbach has referred to as "a hopeless diversity of historical Jesus pictures in modern scholarship"?' (D. Polkow, *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, 356).

- 4) Een aantal auteurs (waaronder de deelnemers aan het *Jesus Seminar*) brengt naar voren dat de Q-versie van het onzevader als geheel niet op Jezus zelf teruggaat, wel echter de afzonderlijke elementen ervan, die Jezus bij verschillende gelegenheden zou hebben uitgesproken. Deze zijn volgens deze auteurs door de Q-gemeente verzameld en bij elkaar geplaatst tot één gebed.

Wellicht vinden de opvattingen zoals door hen bepleit steun in het gegeven, dat we alleen in Mt en Lc het verschijnsel aantreffen dat de diverse beden bij elkaar staan, terwijl in de evangeliën van Marcus en Johannes, bij Paulus en in de brief van Jakobus allusies op de verschillende beden in het onzevader versnipperd voorkomen. In § 3 kwam dit al aan de orde met betrekking tot het lijdensverhaal van Marcus 14,32-42 en parallellen. In dit verband zijn ook Rom 8,15 en Gal 4,6 genoemd. In hoofdstuk 8 werd uitgebreid aandacht besteed aan Mc 11,25. Een allusie op de bede om de heiliging van de Naam vinden we bijvoorbeeld in Joh 12,28. Het thema van de beproeving komt uitgebreid aan de orde in Jak 1,1-15 (vergelijk 1 Kor 10,13; 1 Tess 3,5; 1 Pe 1,6-7).⁹⁸ Deze opsomming kan naar believen worden uitgebreid.

Dit gegeven van versnippering van en/of allusies op de afzonderlijke beden van Q 11,2-4 binnen de rest van het NT is verklaarbaar wanneer men aanneemt dat dit gebed kennelijk niet binnen alle traditiestromen bekend was, maar wel via Q en via de Didachè (zie hoofdstuk 8, § 3).

- 5) Ten aanzien van de authenticiteit van de Q-versie van het onzevader kan nog het volgende worden opgemerkt, waarbij vooral de criteria van 'multiple attestation' en 'embarrassment' van belang zijn.⁹⁹
- De in Q voorkomende beden zijn ook te vinden in de Didachè. Indien de Didachè op dit punt een eigen traditiestroom representeert, zouden we kunnen stellen dat hier het 'criterion of multiple attestation' van toepassing is.¹⁰⁰
 - Er bestaat weinig of geen discussie over het gegeven dat de aanhef 'Vader' naar alle waarschijnlijkheid teruggaat op Jezus.¹⁰¹ Zij is veelvoudig geattesteerd (Q, Mt, Lc, Mc, Joh, Paulus).¹⁰² De relatie van Jezus tot de Vader was van bijzon-

98. Jak 1,1-15 (vooral 1,13-14) werpt licht op de betekenis van *πειρασμός* in Mt 6,13. Jakobus wijst resoluut van de hand dat God de mens ten val wil brengen. Als God beproeft (bijv. Abraham in Gen 22,1), dan alleen in opvoedkundig opzicht, ter versterking van het geloof (vergelijk 1 Pe 1,6-7). Er bestaat een samenhang tussen beproeving en de eigen begeerte en de daarmee in verband staande eigen verantwoordelijkheid van de mensen. Matteüs en Jakobus zijn eensgezind in hun aanbeveling om te bidden in een situatie van beproeving.

99. Vgl. G. Theißen; A. Merz: *Historische Wirkungsplausibilität* haben Jesusüberlieferungen, wenn sie als Auswirkungen des Lebens Jesu verständlich gemacht werden können – teils durch die Übereinstimmung unabhängiger Quellen, teils durch tendenzwidrige Elemente in diesen Quellen. *Kohärenz und Tendenzwidrigkeit* sind komplementäre Kriterien für historische Wirkungsplausibilität' (G. Theißen; A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 118).

100. In 2004 verschijnt het boek *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, ed. H. van de Sandt, Assen-Minneapolis, dat voortgekomen is uit de internationale conferentie over dit onderwerp op 7-8 april 2003 te Tilburg. De meeste auteurs van dit boek betogen dat de Didachist zijn materiaal niet uit Mt heeft geput; wel is er sprake van een overeenkomstig joods milieu en van overeenkomstige joodse invloeden.

101. M.R. D'Angelo staat hier echter kritisch tegenover (M.R. D'Angelo, 'Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions, in: *JBL* 111 (1992) 611-630).

102. Vgl. E. Schillebeeckx: 'Zijn [Jezus] YAS] Abba-ervaring is een ervaring van God als een de mensen bevrijdende en liefhebbende macht. Tegen de achtergrond van de feitelijke geschiedenis is de Abba,

dere aard. Dat God Vader wordt genoemd, is niet uniek voor Jezus en wordt ook aangetroffen in de joodse traditie; tegelijkertijd is het wél karakteristiek voor Jezus dat hij claimt dat hij een persoonlijke relatie heeft tot de Vader.

- Bidden om de heiliging van de Naam en de komst van God gebeurt veelvuldig in Tenach en in joodse gebedsteksten.¹⁰³ De komst van het koninkrijk staat centraal in de verkondiging van Jezus en is in alle traditiestromen van Mt tot het Thomas-evangelie aanwezig.¹⁰⁴ Nieuw tegenover de traditie is dat Jezus spreekt over de komst van het *koninkrijk* in plaats van over de komst van *God* (Jes 35,4; 40,10), terwijl bijvoorbeeld de vroegchristelijke tekst uit 1 Kor 11,26 spreekt over de komst van de *Heer*, zodat hier sprake is van het ‘criterion of discontinuity’.¹⁰⁵ Beide beden, die op dezelfde wijze zijn opgebouwd met het verbum op de eerste plaats, zijn teken van het geworteld-zijn van Jezus in de joodse traditie.
- De bede om brood is belangrijk in Tenach en in de joodse gebedsteksten, maar ook binnen de verkondiging van Jezus (‘criterion of coherence’). Daar Jezus vaak in het gezelschap vertoefde van zondaars en tollenaars en met hen de maaltijd deelde, is hier tevens het ‘criterion of embarrassment’ van toepassing. Daarnaast wijst deze bede op vertrouwen in de voorzienigheid van de Vader: ‘Een van de zekerste feiten uit Jezus’ leven is dat hij zich geheel en al op God verliet.’¹⁰⁶ Het gaat hier om handelingspatronen die typerend voor Jezus zijn. Dit blijkt ook uit de zending van de leerlingen die zonder leeftocht op pad moesten gaan en uit de navolging die een onzeker bestaan met zich meebracht (Haacker).
- Zowel vergeving door God als wederzijdse vergeving zijn belangrijke thema’s in Tenach en in de joodse gebedscultuur, maar tevens binnen de verkondiging van Jezus waar zij veelvuldig geattesteerd zijn.¹⁰⁷ Een voorbeeld van vergeving is het verhaal van de lamme (Mc 2,1-12 en parallellen) waarin Jezus zonden vergeeft; omdat Jezus hierdoor handelt als God, wordt zijn handelen voorwerp van discussie (‘criterion of embarrassment’).

de “God van Jezus”, de Schepper van hemel en aarde en Israëls leider, een God bij wie “alles mogelijk is” (zie Mc. 10,27). Tot geloof juist in deze God heeft Jezus in zijn aardse levensdagen door woord en daad opgeroepen: dat was de zin van heel zijn optreden. Daarom is de poging om de bijzondere “relatie tot God” weg te nemen uit het leven van Jezus tegelijk het stukslaan van zijn boodschap en de zin van zijn levenspraxis, de loochening zelf van de *historische realiteit* “Jezus van Nazareth” en van hem een “on-historisch”, mythisch of symbolisch wezen maken, een “niet-Jezus” (E. Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974², 220).

103. Voorbeelden worden geboden in hoofdstuk 10.

104. Voor meer informatie, zie G. Theißen; A. Merz, *Der historische Jesus*, 118.

105. Vgl. G. Theißen; A. Merz, *Der historische Jesus*, 232. W.D. Davies; D.C. Allison: ‘the church prayed for the coming of its Lord, not for the coming of the kingdom (1 Cor 16.22; Rev 22.10; Did. 10.6)’, W.D. Davies; D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, Volume I, 593.

106. W. Weren, Is Jezus verdwenen achter het geloof van zijn volgelingen? Nieuwe gegevens uit historisch onderzoek, in: *TvT* 41 (2001) 128-144, hier: 139.

107. Vgl. J. P. Meier: ‘This core message is richly and multiply attested in the traditions of Mark, Q, M, and L ... Perhaps most striking is his command to love even one’s enemies and persecutors, together with his exhortations to show compassion and forgiveness to sinners.’ Om deze uitspraak te staven, noemt J.P. Meier onder meer enkele voorbeelden in Q (Mt 5,39-42 par.; 5,44 par.; 5,46-48 par.) en vergelijkbare ideeën in Mc 11,25 of in de gelijkenis van een vader met twee zonen (Lc 15,11-32) en in de parabel van de onbarmhartige dienaar (Mt 18,21-35), J.P. Meier, *A Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus*, Volume Three, New York etc. 2001, 530.

- Het thema van beproeving komt voor in Tenach, in joodse gebedsteksten en binnen het NT (Mt, Mc, Lc, Paulus, de brief van Jakobus, 1 Pe 1,6-7). Met betrekking tot de bede om vrijwaring van beproeving verwijs ik naar de opvatting van K. Haacker (zie boven) die deze bede authentiek acht op grond van onder meer Lc 22,28.

Samenvattend kom ik tot het volgende resultaat: de aanspreking 'Vader', bede 1 (6,9c), bede 2 (6,10a), bede 4 (6,11), bede 5 (6,12) en het eerste deel van bede 6 (6,13a) zijn authentiek. Vooruitlopend op het resultaat van § 7 stel ik vast dat deze verschillende beden door Jezus niet in het Grieks maar in het Aramees geformuleerd zijn. Mogelijk zijn zij pas in Q in deze volgorde bij elkaar geplaatst.

Men kan zich afvragen of het nu werkelijk van belang is voor de betekenis van dit gebed of het door Jezus onderricht is aan zijn leerlingen (zoals Matteüs, Lucas en de Didachist ons in hun geschriften voorhouden) of dat het na Pasen binnen de gemeente is ontstaan, daar dit gebed hoe dan ook strookt met het onderwijs en het leven van Jezus. A. Lindemann meent van niet: 'Die Annahme der Authentizität des Vaterunsers hat freilich keine im eigentlichen Sinne theologische Relevanz; die Wahrheit dieses Gebets hängt nicht von seinem Autor ab, sondern davon, wie Gott und Beter hier in ihrem Verhältnis zueinander gesehen werden.'¹⁰⁸ Deze uitspraak kan ik niet onderschrijven. Wanneer de beide evangelisten en de Didachist dit gebed in de mond van Jezus leggen, verlenen zij daarmee aan dit gebed een bijzonder gezag, het gezag van Jezus, en niet het gezag van de gemeente na Pasen. Juist Jezus had een eigen opvatting over de verhouding van de bidder tot God, die in zijn gebed tot uiting komt. W. Fenske zegt dan ook terecht: 'Wenn Jesus sich als den sah, der Gott besonders kennt, dann wirkt sich das auf das Gebet aus, das er lehrt, um mit Tertullian zu sagen: "damit ist der Weg zum Himmel geebnet" (orat. 11).'¹⁰⁹

§ 7 EEN HEBREEUWSE OF ARAMESE VOORLOPER VAN Q 11,2-4?

In mijn beschouwing over de geschiedenis van het Q-onderzoek kwam naar voren dat er vermoedelijk aan de in het Grieks geschreven *Logienquelle* een Aramees traditiestadium is voorafgegaan. In deze paragraaf buig ik me aan de hand van literatuurstudie over de kwestie of er een Aramese (of wellicht een Hebreeuwse) voorloper ten grondslag ligt aan Q 11,2-4. De geraadpleegde auteurs blijken echter voornamelijk de volledige versie van het onzevader in Mt en Lc te vertalen en niet of nauwelijks van een Q-versie van het onzevader uit te gaan.

Veel auteurs zijn van oordeel dat er een Hebreeuwse of Aramese voorloper van Q 11,2-4 bestond voordat de Griekse versie van Q en de beide versies van Matteüs en Lucas in zwang raakten. Voorstanders van een Hebreeuwse voorloper wijzen erop dat schriftgeleerden gewoonlijk in het Hebreeuws debatteerden over religieuze zaken. In Qumran was dit bijvoorbeeld gebruikelijk. De mondelinge Tora werd later

108. A. Lindemann, *Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser*, voetnoot 32, 96.

109. W. Fenske, "*Und wenn ihr betet ...*", 256.

in de Misjna (die onder meer uitspraken van tijdgenoten van Jezus bevat) eveneens in het Hebreeuws op schrift gesteld.¹¹⁰ Bovendien waren de heilige teksten uit de overlevering voor het overgrote deel in het Hebreeuws gesteld. Ook werd er vaak in het Hebreeuws gebeden, zeker wanneer het een officieel gebed betrof.

Desondanks ligt een oorspronkelijk Aramese voorloper van Q 11,2-4 het meest voor de hand, omdat het Aramees in de tijd van Jezus de omgangstaal was in Palestina. Het gewone volk zou Jezus niet hebben verstaan wanneer hij Hebreeuws had gesproken.¹¹¹ Op een Aramese achtergrond duidt niet alleen het woord *πάτερ*, dat waarschijnlijk staat voor *ܐܒܐ*, maar ook *ὀφείλημα* (Mt 6,12), dat in het Grieks in eerste instantie *financiële* schuld betekent. Het Aramese *ܐܒܝܬܐ* betekent zowel financiële als morele schuld (zonde). Lucas heeft hier dan ook met het oog op zijn Griekstalige lezers gekozen voor het eenduidige *ἁμαρτημα*.¹¹²

Alle Hebreeuwse of Aramese versies van het onzevader hebben als nadeel dat ze reconstructies zijn vanuit een Griekse tekst. Dit geldt eveneens voor de reconstructies van eventuele rijmklanken.¹¹³ Zij zijn daarom van een zeer hoog hypothetisch gehalte. Desondanks volgen hieronder twee Hebreeuwse en drie Aramese reconstructies van het onzevader in de hoop dat zij licht werpen op de betekenis van dit gebed. De hier geboden versies willen de meest waarschijnlijke oervorm van het onzevader zo dicht mogelijk benaderen.

110. Vgl. J.C. de Moor, The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer. In: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, eds. W. van der Meer; J.C. de Moor, JSOTSup 74, Sheffield 1988, 397-422, hier: 397.

111. Slechts enkele auteurs, waaronder Carmignac, gaan uit van een Hebreeuwse versie van het onzevader.

112. Vgl. U. Luz, *Matthäus*, Band I, 336. Als bijkomend argument noemt Luz het Aramese Kaddisj 'an das sich das Unservater in seinem ersten Teil anlehnt'. Vgl. M. Black: "Whenever we repeat the Lord's Prayer in the form 'Forgive us our debts, as we forgive our debtors', we are perpetuating an Aramaic idiom, for it is in Aramaic, and not in Greek or Hebrew, that sin or guilt towards God or man is regularly conceived in terms of debt: Jesus, however, meant 'trespasses' or 'sins', as Luke renders" (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 186, voetnoot 2 en 140).

113. K. Kuhn: 'Die Schwierigkeit beim Vaterunser liegt darin, daß es uns nur in griechischer Übersetzung vorliegt, der Reim also nur an Rekonstruktionen des aramäischen Wortlauts feststellbar wird, während wir die jüdischen Gebete in ihrer Ursprache haben' (K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950, 31).

*Voorbeelden van een Hebreeuwse versie van het onzevader*¹¹⁴

(a) J. Carmignac: Reconstitution du texte hébreu primitif du « Notre Père »:¹¹⁵

אבינו אשר בשמים
 יקדש שמכה
 חבוא מלכותה
 יעשה רצונכה
 כן בשמים ועל ארץ
 לחמנו למחר חן לנו יום יום
 ושא לנו נשינו
 כאשר גם (ou אף) אנו נשאנו למשינו
 ואל חביאנו במסה
 כי (אם) הצילנו מן הרשע

Carmignac heeft bij zijn reconstructie gebruik gemaakt van de door hem opgedane expertise ten aanzien van het Hebreeuws van de Dode Zee-rollen, het in Palestina ten tijde van Jezus gebruikelijke Hebreeuws. Naar zijn oordeel is Mt 6,9-13 het authentieke gebed van Jezus. Hier is dan ook geen sprake van een reconstructie van de Hebreeuwse oerversie, maar van een vertaling van de matteaanse versie van het onzevader in het Hebreeuws.¹¹⁶

(b) De reconstructie van B. Young van *The Disciples Prayer* in het Hebreeuws:¹¹⁷

אבינו שבשמים
 יחקדש שמך
 תמליך מלכותך
 יעשה רצונך
 בשמים ובארץ
 אח לחם חוקנו תן לנו היום
 ומחול לנו אח חובותינו
 כאשר מחלנו גם
 אנחנו לחייבינו
 ואל חביאנו לירי נסיון
 אלא הצילנו מן הרע

Hoewel Young zelf over een 'reconstruction' spreekt, blijkt ook zijn Hebreeuwse versie een volledige vertaling van Mt 6,9-13 te zijn. Young verantwoordt niet zijn

114. Daar de geraadpleegde auteurs niet uitgaan van de Q-versie van het onzevader, spreek ik hier over 'het onzevader' in plaats van over 'Q 11,2-4'.

115. J. Carmignac, *Recherches*, 396. Eveneens opgenomen in J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer: An Historical Survey*. In: *Biblical and Near Eastern Studies*. Essays in Honor of W. Sanford LaSor, ed. G. Tuttle, Grand Rapids 1978, 18-79, hier: 58.

116. Carmignac verantwoordt zijn vertaling uitgebreid in *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*; in dit in 1978 verschenen artikel zijn 68 Hebreeuwse vertalingen (tot en met 1976) opgenomen (J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*, 59-69).

117. B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, Austin 1984, 35.

keuze voor het Hebreeuws.¹¹⁸ Hieronder zullen de verschillen tussen de versies van J. Carmignac en B. Young in het kort vers voor vers worden aangegeven en zo mogelijk geduid.

- Mt 6,9b biedt geen bijzondere moeilijkheden. Carmignac kiest voor het bijbelse שׂא dat gebruikelijk is in de geschriften van Qumran, Young daarentegen voor ש dat vooral in rabbijnse geschriften voorkomt.
- In Mt 6,9c kiest Carmignac voor שׂקד , Young voor de hitpa'el שׂקדשׂ die eveneens in joodse gebeden (waaronder het Kaddisj) voorkomt en, zoals Carmignac zelf aangeeft, in 1QS 3,4,9; 1QM 11,15; 17,2; 1QH 11,10. Het nuanceverschil tussen deze vormen is in het Grieks niet weer te geven. Carmignac is sterk geneigd zijn vroegere vertaling uit 1969 (*Recherches*) aan te passen, ware het niet dat zij correspondeert met 6,10b (שׂעשה). De Hebreeuwse weergave van 6,9c, 6,10a.b eindigt op het suffix כה - (volgens Carmignac gebruikelijk in Qumran) respectievelijk ך - (Young).
- In Mt 6,10a is de werkwoordsvorm חברא (Carmignac) een letterlijke vertaling van het Griekse $\epsilon\lambda\theta\epsilon\tau\omega$. Young legt alle nadruk op het koning zijn van God en kiest voor חמלך . Zijn vertaling luidt: 'May you continue establishing your Kingdom'.
- Mt 6,10b biedt geen moeilijkheden. Zowel Carmignac als Young prefereren het werkwoord עשה (vergelijk Ps 40,9; 143,10) boven היה .¹¹⁹
- In Mt 6,10c geeft Carmignac in navolging van de Griekse tekst de preposities $\epsilon\nu \dots \epsilon\pi\iota$ op verschillende wijze weer: $\text{ב-} \dots \text{ועל}$, terwijl Young kiest voor tweemaal ב- . Young laat bovendien het Hebreeuwse equivalent voor ως (כך) achterwege.¹²⁰ Hierdoor ontbreekt het vergelijkende karakter van deze bede alsmede de vanzelfsprekendheid dat in de hemel de wil van God geschiedt.
- Opvallend in Mt 6,11 is de weergave van het woord $\epsilon\pi\iota\theta\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$, dat in het historische overzicht van Carmignac op 42 verschillende manieren wordt vertaald. Carmignac zelf kiest voor למחר – tot morgen, tot de volgende dag,¹²¹ Young daarentegen voor חוקנו (חק portie, rantsoen) op grond van Spr 30,8 (לחם חקי).¹²² Carmignac beroept zich voor zijn keuze op Hiëronymus.¹²³ Volgens Hiëronymus is מחר bedoeld, Carmignac voegt in navolging van een vijftiental commentaren ל toe.¹²⁴ De keuze van Carmignac voor יום יום (de vertaling van $\alpha\alpha\theta' \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ in Lc 11,3) berust op de argumentatie dat het meer voor de hand ligt dat יום eenmaal achterwege is gelaten en het lidwoord is toegevoegd dan het

118. Vergelijk B. Young: 'Jesus was a Jew, speaking Hebrew ...'; in een voetnoot wordt naar literatuur verwezen die dit moet staven (B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, 1).

119. B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, 18-19.

120. B. Young: 'Hos is probably a scribal addition resulting from verse 12. ... Therefore, the whole phrase is much closer to the Hebrew idiom, "in heaven and in earth" (Joel 2:30; Psalm 113:6)', B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, 20.

121. J. Carmignac, *Recherches*, 137-138.

122. B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, 23-27.

123. *Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri Quatuor*, boek I, Mt 6,11 (cura et studio D. Hurst; M. Adriaen, Corpus Christianorum 77, Turnhouti 1969) en *Tractatus in Librum Psalmorum*, Psalm 135,25, edidit D. Germanus Morin, Corpus Christianorum 78, Turnhouti 1958.

124. J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*, 63-64.

omgekeerde. Anderzijds heeft volgens Carmignac הַיּוֹם (zo Young) – de vertaling van $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu$ – het voordeel, dat Matteüs over het algemeen de originele tekst beter weergeeft dan Lucas, zodat ook deze keuze te verdedigen is.¹²⁵

Young laat לֶחֶם (brood) voorafgaan door het partikel אֵל (grammaticaal is dit juist maar niet noodzakelijk) en voegt het suffix -נָ toe aan חָרַק . Carmignac laat אֵל achterwege in verband met de omvang van de bede en voegt het suffix -נָ toe aan לֶחֶם .

- Ten aanzien van Mt 6,12a verschillen Carmignac en Young aanzienlijk: Carmignac kiest voor אֶשְׁכַּחַם , een verbum dat '(schuld) wegnemen', 'vergeven' betekent en zowel in de Hebreeuwse bijbel als in 1QH 16,16 (citaat Ex 34,7) en CD 3,18 voorkomt. Tezamen met נִשְׁכַּחַם van de wortel $\text{שָׁחַ$ dat 'tegen rente uitlenen' betekent, resulteert dit in voor de Hebreeuwse poëzie kenmerkende assonantie. Young kiest voor het in de rabbijnse literatuur voorkomende לְמַחֵם dat zowel (financiële schulden) 'kwijtschelden' als (zonden) 'vergeven' betekent;¹²⁶ לְמַחֵם is echter geen bijbels woord en komt evenmin voor in Qumran. Verder interpreteert Young in zijn bijgevoegde vertaling $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ als 'sins'; חַוֵּה ('zonde') heeft echter minstens in Ez 18,7 de betekenis van 'schuld'.
- Met betrekking tot Mt 6,12b kiezen zowel Carmignac als Young een qatalvorm voor de Hebreeuwse weergave van $\acute{\alpha}\phi\eta\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ (Carmignac: אֶשְׁכַּחַם ; Young: מַחֵלְנִי).¹²⁷ Als vertaling voor het Griekse $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ kiest Carmignac, analoog aan het voorafgaande vers, het causatieve participium van אֶשְׁכַּחַם ; deze vorm is echter tot dusverre niet geattesteerd.¹²⁸ Young kiest in aansluiting bij het voorafgaande חַוֵּה voor חַוֵּה־נִי , in de betekenis van 'schuldenaar', 'schuldig', 'slecht'.
- In Mt 6,13a wijst Carmignac erop dat wanneer een causatieve werkwoordsvorm in het Hebreeuws voorafgegaan wordt door een ontkenning, deze ontkenning kan gelden voor de oorzaak of voor het effect. Toegepast op deze bede, betekent dit ofwel 'zorg niet dat wij in beproeving komen' of 'zorg dat wij niet in beproeving komen'.¹²⁹ Carmignac kiest als Hebreeuwse vertaling van $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ het vaak voorkomende סִסְמָה , Young kiest נִסְיוֹן (Sir 33,1; 36,1 en 44,20) en laat dit nog voorafgaan door לִידֵי ('in', letterlijk: 'in de hand van').
- Ten aanzien van Mt 6,13b wijst Carmignac de vertaling אֶל־אֵל (Young) voor $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ af als post-bijbels- en Misjna-Hebreeuws. Zowel Carmignac als Young geven $\epsilon\upsilon\chi\omicron\mu\alpha\iota$ weer met het verbum נָצַל , maar de modi zijn verschillend. Beiden spreken over 'the evil one' of de duivel (הַרְשָׁע respectievelijk הָרַע).

125. J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*, 64.

126. Vgl. M. Jastrow: מַחֵל ... [*to blot out, annul*] *to remit* (a debt); *to forgive, pardon, to forego, renounce*' (M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Volume II, New York 1950, 761).

127. J. Carmignac: '... the Greek *textus receptus*, which has the verb in the present, is followed by the Vulgate, by many of the translations currently in use, as well as by fifty-two of the Hebrew versions, all of which agree in using the participle. As critical texts have restored the aorist, the Hebrew will require the perfect' (J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*, 66).

128. J. Carmignac, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer*, 66.

129. Carmignacs vertaling 'Fais que nous n'entrions pas dans la tentation' is opgenomen in *Traduction Œcuménique de la Bible, Nouveau Testament*, 60 voetnoot d.

Conclusie: De Hebreeuwse versies van Carmignac en Young stemmen in grote lijnen met elkaar overeen. Het zijn geen reconstructies van Q 11,2-4 maar vertalingen van de volledige matteaanse versie van het onzevader. Opvallend is de vertaling van Mt 6,10b door het werkwoord 'doen' (עָשָׂה). Onderlinge verschillen zijn vooral in de *Wir-Bitten* merkbaar. Het probleem van de hapax legomenon ἐπιούσιος is niet opgelost, al gaat mijn voorkeur uit naar de oplossing van Young. Ook met betrekking tot de ambiguïteit in de bede om vergeving is geen bevredigend antwoord gevonden.

*Voorbeelden van een Aramese versie van het onzevader*¹³⁰

(a) De reconstructie van de Q-versie van het onzevader volgens G. Schwarz.

G. Schwarz stelt dat Matteüs en Lucas het onzevader weergeven zoals het in hun gemeenten gebeden werd. Dit brengt hem tot de volgende conclusies:

erstens: daß jene urchristlichen Gemeinden das Vater-Unser nicht geschaffen, sondern empfangen haben; zweitens: daß keine der beiden Fassungen durch Verkürzung oder Erweiterung aus der anderen entstanden ist; drittens: daß beide Fassungen Ausprägungen (hier verkürzt, dort erweitert) ein und derselben aramäischen Urfassung sind, die dann – der Schluß ist zwingend – direkt auf Jesus selbst zurückgehen muß.¹³¹

Beide versies van het onzevader gaan volgens Schwarz terug op een en dezelfde Aramese oerversie die direct op Jezus teruggaat. Dit laatste is echter naar mijn oordeel niet dwingend, want mocht er inderdaad een Aramese oerversie hebben bestaan van het onzevader, dan duidt dit wel op ouderdom, maar niet perse op herkomst van Jezus; ook de leerlingen of de vroegchristelijke gemeente zouden voor de creatie van deze Aramese versie in aanmerking kunnen komen. Bij zijn reconstructie van deze oerversie let Schwarz vooral op de interne structuur van de tekst 'für die das Vokabular nur die – oft genug korrumpierte – äußere Erscheinungsform ist: also auf ihr Metrum, auf den *Parallelismus membrorum* und auf einzelne Vokabeln oder ganze Satzglieder, die eine irgendwie verengende oder erweiternde oder erläuternde Bedeutung haben und die (ausnahmslos!) für den Gesamtsinn entbehrlich sind.'¹³²

De eerste twee beden bevatten zowel in Mt als in Lc een 'Zweiheber-Rhythmus' met eindrijm (סֻּבּ), een teken dat het Aramees, aldus Schwarz, eenduidig was. Dit geldt eveneens voor de bede met betrekking tot de beproeving, al zou Mt 6,13b erop kunnen wijzen dat deze bede niet eenduidig was in het Aramees. Schwarz gaat uit van de hypothese dat dit 'Zweiheber-Rhythmus' en het eindrijm voor alle beden van het onzevader geldt en te reconstrueren is. Dan blijkt volgens hem dat alle tekstproblemen van de beide versies van het onzevader vanzelf worden opgelost.¹³³ De beden die in Mt en Lc van elkaar afwijken, moeten volgens Schwarz in de Aramese

130. Van de geraadpleegde auteurs gaat alleen G. Schwarz voor zijn reconstructie uit van een Q-versie van het onzevader.

131. G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4. Emendation und Rückübersetzung, 233. Zie eveneens G. Schwarz, «Und Jesus sprach». Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu, Stuttgart etc. 1987², 209-226.

132. G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4, 234.

133. G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4, 237.

versie op meerdere manieren uit te leggen of te vertalen zijn geweest; misschien ook hadden er al uitbreidingen of samenvattingen plaatsgevonden die samenhangen met de verschillen tussen de gemeenten van Matteüs en Lucas. Schwarz komt tot een gereconstrueerde Griekse tekst die hij vervolgens in het Aramees vertaalt.¹³⁴

Πάτερ	אבא
ἁγιασθήτω / τὸ ὄνομά σου·	יִחְקַדֵּשׁ שְׁמִי
ἐλθέτω / ἡ βασιλεία σου·	תֵּאָחַז מַלְכוּתִי
γενηθήτω / τὸ θέλημά σου·	חֵהָא צְבוּתִי
Δὸς ἡμῖν / τὸν ἄρτον ἡμῶν·	הַב לִּי לֶחֶם
καὶ ἄφες ἡμῖν / τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν·	וּשְׁבֹק לִי חֻבֵּינוּ
καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς / ἐκ τοῦ πειρασμοῦ ἡμῶν	וּשְׂיִבֵּן מִנְסִינוּ

Dit is geen alledaags Aramees, aldus Schwarz, maar de taal waarin Jezus gelijkenissen, logia etcetera formuleerde, was een dichtelijke taal 'wie gerade auch am Vater-Unser deutlich wird, das sich, betrachtet man die Rückübersetzung, als kunstvolles Produkt eines bewußten poetischen Gestaltungswillens ausweist.'¹³⁵ Dat hier sprake is van een cirkelredenering, moge duidelijk zijn. Schwarz beargumenteert niet zijn keuze voor een Aramese oerversie van het onzevader.

In het voordeel van Schwarz moet worden gezegd dat hij een opvatting heeft over de oerversie van het onzevader. Maar zijn gereconstrueerde Aramese tekst bevat vreemde elementen. Schwarz schroomt enerzijds niet om gemeenschappelijk vocabulaire van Matteüs en Lucas te schrappen en anderzijds Mt 6,10b te handhaven. Bovendien komt de laatste bede in deze vorm in geen van beide versies voor: zij berust op de vooronderstelling van Schwarz over ritme, rijm en *parallelismus membrorum*.

Deze reconstructie van Schwarz zullen wij verder laten rusten. Nu volgen de Aramese reconstructies van K. Kuhn en J.C. de Moor, die tezamen worden besproken.

134. G. Schwarz, «Und Jesus sprach», 217 en 224.

135. G. Schwarz, Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4, 246.

(b) De reconstructie van het onzevader in het Aramees volgens K. Kuhn:¹³⁶

	אבא	[דבשמיא] ¹³⁷
	יחקדש שמך	
	חאחא מלכותך	
	חחעבד רעותך	
	[כבשמיא	כן בארעא]
	לחמנא	ליומא הב לנא
	ושבק לנא	חובינא
	כדשבקנא	לחיבינא
	ולא חעלנא	לנסיונא
	אלא שזבנא	מן בישא [oder: שטנא]

(c) De reconstructie van het onzevader in het Aramees volgens J.C. de Moor:¹³⁸

אבונא דבשמיא
 יחקדש שמך
 חיחי מלכותך
 חחעביר רעותך
 כדבשמיא ובארעא

לחמנא פחגם יום
 הב לנא בימיה
 ושבוק לנא לחובנא
 כד נשבוק לחיבנא

ולא איחינא לנסיון
 אלהין שיזבנא מבישא
 ארי דילך מלכותא
 וגבורחא ויקרא לעלמו

K. Kuhn heeft zowel Mt 6,9b-13 als Lc 11,2-4 in het Aramees vertaald. Uiteindelijk komt hij niet tot de reconstructie van een gemeenschappelijke oertekst, al gaat zijn voorkeur uit naar de versie van Lucas.¹³⁹ J.C. de Moor op zijn beurt heeft Mt 6,9b-13 en Lc 11,2-4 in het (literair) Aramees maar ook in het Hebreeuws vertaald.

136. Vgl. K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 33. Zijn reconstructie is met uitzondering van de vierde en de zevende bede, grotendeels gebaseerd op die van Torrey, *The Translations Made from the Original Aramaic Gospels*, 1912; C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925 en G.H. Dalman, *Die Worte Jesu*, Band I, Leipzig 1898, 1930².

137. De uitdrukking 'Vater im Himmel' is volgens K. Kuhn 'nicht Sprachbesonderheit des Evangelisten, sondern seiner Tradition' (K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 34).

138. J.C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 421.

139. Volgens K. Kuhn is het 'methodisch schwierig, aus den beiden verschiedenen, uns überlieferten Fassungen des Gebets einen gemeinsamen Urtext zu rekonstruieren. ... dürfte doch wohl der Lukastext der ursprünglichere sein' (K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 39). Hier wordt alleen de matteaanse versie besproken.

Volgens De Moor is de Aramese versie te prefereren boven de Hebreeuwse op grond van de volgende punten:¹⁴⁰

- Mt 6,9c//Lc 11,2: de passieve constructie van *שְׁמֵי קָדְשׁ*, 'de Naam heiligen', komt in de Hebreeuwse bijbel niet voor, dit in tegenstelling tot het Aramese kaddisj.¹⁴¹
- Mt 6,10a//Lc 11,2: alleen in Micha 4,8 zijn de verba *בְּרָא* en *אָחָה* geclusterd met *מִלְכָּח*; de targoem geeft beide verba weer met *אָחָה* tezamen met *מִלְכָּרְחָא*, dat eveneens voorkomt in het kaddisj.
- Mt 6,12//Lc 11,4: voor het woordspel schuld/zonde en schuldenaar/zondaar bestaat geen Hebreeuws equivalent, dit is wel het geval bij afleidingen van de Aramese wortel *חֲרַכ*.¹⁴²
- Een structuuranalyse van de Hebreeuwse en Aramese versie laat zien dat aan de laatste de voorkeur dient te worden gegeven. In de Aramese versie bestaan de eerste vijf cola alle uit twee woorden, in de Hebreeuwse versie bestaan de eerste en vijfde cola uit drie woorden. De cola 6-13 omvatten in het Aramees steeds drie woorden, in het Hebreeuws telt colon 11 vier woorden.

J.C. de Moor komt tot de conclusie dat beide versies zonder meer voorbeelden van noordwest semitische poëzie zijn, al vormt Mt 6,9b-13 een evenwichtiger en harmonischer geheel.¹⁴³ Lc 22,42 toont naar zijn oordeel aan dat Lucas hoogstwaarschijnlijk de langere versie heeft gekend. Het gaat zijns inziens dan ook niet om de vraag welke van de beide versies de meest oorspronkelijke is, daar de woorden van het onzevader evenmin als die van het kaddisj vastgelegd waren.¹⁴⁴

K. Kuhn en J.C. de Moor stemmen in grote lijnen met elkaar overeen in hun Aramese versies van het onzevader. Opvallend is de doxologie waarmee de reconstructie van De Moor eindigt. Verdere verschillen zijn te constateren met betrekking tot de aanhef (Kuhn: *אַבְא*; De Moor: *אַבְוּנָא*). In de bede om het koninkrijk gebruiken beiden een verschillende vorm van *אַחָה* (Kuhn: *חֲאָחָה*; De Moor: *חֲחִיָּי*). In de bede over de wil van de Vader gebruiken beiden het werkwoord *עֲבַד* (*hitpe'el*, 'doen'); Kuhn herhaalt het vergelijkingspartikel *כִּן*; de voorzetsels *ἐν* en *ἐν* worden door beiden vertaald met *-בִּ*; De Moor voegt de conjunctie *-וְ* toe. Kuhn vertaalt *ἐπιούσιος* in de broodbede met *לִיּוֹמָא* waarbij *σήμερον* ingesloten is;¹⁴⁵ De Moor kiest voor een afleiding van *פָּחַג*, (snijden, verdelen), gevolgd door *יּוֹם* ('dagelijkse

140. J.C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 415-419.

141. J.C. de Moor citeert *Siach Jitschak*, ed. J. Dasberg, Amsterdam 1979², 72 (*The Lord's Prayer*, 405 voetnoot 27).

142. Vgl. boven de weergave van B. Young (rabbijnse literatuur).

143. Vgl. E. Lohmeyer, die de poëtische structuur in de Aramese versies van zowel het matteaanse als lucaanse onzevader onderkent (E. Lohmeyer, *Das Vaterunser*, Göttingen 1946, 14-18).

144. I. Elbogen (over het kaddisj): 'Das Gebet mag anfangs keinen bestimmten Wortlaut gehabt, vom Belieben des Redners abgehangen haben' (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962⁴, 93).

145. K. Kuhn: 'In *לִיּוֹמָא* steckt also beides, sowohl "unser Brot, nur soweit es für den Tag gerade nötig ist", als auch die Gedankenverbindung "für heute gib es uns", also sowohl *ἐπιούσιος* wie *σήμερον*; und wenn der Übersetzer den Sinngehalt dieser aramäischen Ausdrucksweise genau treffen wollte, brauchte er beide. Dieser Wortlaut läßt aber zugleich auch die Übersetzung des Luk mit ihrem iterativen Sinn als sprachlich gleichermaßen berechtigte zu: "unser Brot, gerade nur so wie wir es für den Tag brauchen, gib uns jeweils für den Tag" ' (K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 33).

portie/rantsoen'). Met betrekking tot de bede om vergeving kiezen beiden אֲרַבְנָא ter vertaling van schuld/ schuldenaren. Het verbum ἐσφένω in de bede over de beproeving wordt verschillend weergegeven. De Moor merkt op dat de ambiguïteit van πονηρός (de/het boze) zowel in het Hebreeuws als in het Aramees aanwezig is.¹⁴⁶

Een sterk punt van de reconstructie van De Moor is zonder meer dat deze methodisch is beargumenteerd.¹⁴⁷ Te prijzen valt ook dat De Moor exegetische conclusies verbindt aan deze reconstructie, zoals bijvoorbeeld met betrekking tot γενηθήτω, dat niet op te vatten is als een 'wait-and-see' houding, het gaat om het *doen* van de wil van God.¹⁴⁸ Het Aramees van de broodbede lijkt een expliciete verwijzing naar de manna-traditie te bevatten zodat Mt 6,11 niet in tegenspraak staat met 6,25-34. Alleen een Aramees origineel kan de ambigue achtergrond van de bede om vergeving bevredigend verklaren.

De structuur van het onzevader heeft volgens De Moor theologische betekenis. Uit de structuur blijkt bijvoorbeeld dat de komst van het koninkrijk op één lijn staat met het doen van de wil van God.¹⁴⁹ 'Onze schulden' hebben betrekking op de broodbede, aldus De Moor.¹⁵⁰ De opeenvolging van אֲרַבְנָא (*onze schulden*) en נְסִינָא (beproeving) aan het slot van Mt 6,12a.13a toont aan dat de verantwoordelijkheid voor de uitkomst van de beproeving niet bij God ligt. De opeenvolging van אֲרַבְנָא (*onze schuldenaren*) en בִּישָׁא (de/het boze) aan het slot van Mt 6,12b.13b is volgens De Moor een argument ten gunste van een persoonlijke interpretatie van בִּישָׁא. Dit is echter geen overtuigend argument. Een beter argument voor de personificatie van בִּישָׁא is gelegen in de interpretatie van בִּישָׁא als tegenstander van de Vader.

Conclusie: De Aramese versies van K. Kuhn en J.C. de Moor stemmen in hoofdlijnen met elkaar overeen. Het zijn eerder vertalingen van de Griekse teksten van het onzevader dan de reconstructie van een pre-Q-tekst. Ook in het Aramees wordt γενηθήτω (Mt 6,10b) weergegeven met een werkwoord dat 'doen' betekent. Voor de hapax ἐπιούσιος hebben Kuhn en De Moor een verschillende oplossing, waarbij mijn voorkeur uitgaat naar die van De Moor. Opvallend is de toegevoegde doxologie (De Moor).

146. J.C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 412. Kuhn geeft als alternatief 'satan', een personificatie van πονηρός; dit woord correspondeert weliswaar met het rijm, maar is niet de juiste weergave van πονηρός.

147. J.C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 400-403.

148. Eveneens K. Kuhn: 'Denn γενηθήτω hat hier nicht den Sinn des einfachen "sein" ... sondern des "getan werden"...' (K. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 33).

149. J.C. de Moor vervolgt: 'It [de structuur; YAS] is indicative for the sin Jesus had in mind when He combined the Fourth and the Fifth Entreaty in one strophe. The concatenation between אֲרַבְנָא and נְסִינָא proves that the responsibility for the outcome of the temptation cannot be laid with God, whereas the concatenation in the same verses between אֲרַבְנָא and בִּישָׁא provides us with an argument in favour of a personal interpretation of the latter' (J.C. De Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 422).

150. J.C. de Moor houdt hier geen rekening met de onderscheiden constructie van de vierde en vijfde bede.

CONCLUSIE

Het is een uitermate precaire aangelegenheid om op grond van de bovenstaande Hebreeuwse en Aramese reconstructies (vertalingen) conclusies te trekken ten aanzien van een eventuele verheldering van de *betekenis* van de Q-versie van het onzevader.¹⁵¹ Zeker ook omdat hier slechts enkele exempels zijn gepresenteerd. J. Carmignac bijvoorbeeld, voorstander van een Hebreeuwse versie, beroept zich op meer dan dertig teksten uit de patristiek (waaronder die van Papias), die alle van een oorspronkelijk Hebreeuwse oerversie uitgaan.¹⁵² Bovendien zijn de uiteenlopende hypothesen niet allemaal even sterk. De Hebreeuwse versies van J. Carmignac en B. Young zijn geen reconstructies maar vertalingen. Hetzelfde geldt voor de Aramese versie van K. Kuhn. Alleen G. Schwarz heeft gepoogd een Q-tekst te reconstrueren, die echter om de uiteengezette redenen afgewezen is. J.C. de Moor heeft een doxologie toegevoegd aan de matteaanse tekst van het onzevader.¹⁵³ Alle auteurs hebben evenwel rekening gehouden met poëtische vormkenmerken. Verder stel ik het volgende vast:

- 1) Hoogstwaarschijnlijk of zeker is er een Aramese voorloper geweest van de Q-versie van het onzevader. Onzeker is hoe die versie precies heeft geluid en in welke volgorde de verschillende beden zijn geformuleerd.
- 2) Het gebruik van zowel de indicativus als de hitpa'el in de Hebreeuwse versies en de hitpe'el in de beide Aramese versies van Mt 6,9c ondersteunt de eerder genoemde visie dat de Griekse imperativus hier niet uitsluitend duidt op een passivum divinum ter vermijding van de Godsnaam. Er wordt een beroep gedaan op zowel het handelen van de mens als dat van God met betrekking tot het heiligen van de Naam. Dit betekent dat deze bede een ethische implicatie bevat. Mt 6,10b is zowel in de Hebreeuwse als Aramese versies vertaald door een werkwoord van 'doen'. Dit betekent dat ook van de kant van de bidder een aandeel wordt verwacht in het laten gebeuren van de wil van de Vader. Zodoende bevat deze bede eveneens een ethische implicatie.
- 3) De meeste verschillen doen zich voor in de vertalingen van de *Wir-Bitten*. De vertaling van ἐπιούσιος blijft problematisch. Mijn voorkeur gaat uit naar de oplossingen van Young respectievelijk De Moor (portie, rantsoen). De ambiguïteit van het woordspel schuld/schuldenaren is beter te begrijpen tegen een Aramese achtergrond. Het effect van de causatieve werkwoordsvorm in het Hebreeuws voorafgegaan door een ontkenning kan in het Grieks niet worden weergegeven. Dit mag niet tot de conclusie leiden dat de Griekse tekst daarom eveneens op

151. Hoe precair dit is, blijkt bijvoorbeeld bij R.J. Tournay die de Hebreeuwse vertaling van Carmignac van de hand wijst en met betrekking tot de bede van de beproeving schrijft: '... la forme causative *af'el* du verbe araméen, employée par Jésus et reconstituée par les meilleurs spécialistes de notre temps...' (sic!). In de bijbehorende voetnoot met betrekking tot G.G. Gillis (Lead us not in Temptation, in: *DRev* 23 (1975) 282) schrijft Tournay: 'Il souligne que le grec n'est pas une traduction adequate...' (sic!), R.J. Tournay, *Que signifie la sixième demande du Notre-Père?*, 302.

152. J. Carmignac, *Recherches*, 30-52.

153. J.C. de Moor: 'It appears that the final strophe was deliberately left incomplete to accommodate the optional doxology. Note that *any* affirmation of the supreme power of God in the closing verse automatically creates an antithetical external parallelism with the Seventh Entreaty' (J. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, 419).

twee manieren kan worden verstaan. Of het gaat om *de* boze of *het* boze/kwaad is ook via het Hebreeuws of Aramees niet te achterhalen. Dit zou kunnen betekenen dat bewust voor een ambigue term is gekozen. Daar deze ambiguïteit niet in het Nederlands is weer te geven, dient bij de keuze van de vertaling *de* boze tevens *het* boze/kwaad op de achtergrond mee te spelen en vice versa. In feite wil hier een overkoepelend begrip uitgedrukt zijn.

Hoofdstuk 10 Het onzevader als resultaat van traditie(s): Jezus in de context van de joodse gebedscultuur

INLEIDING

Nadat in hoofdstuk 9 de wordingsgeschiedenis van het onzevader in teruggaande lijn 'van Matteüs tot Jezus' is beschouwd, is de volgende stap in dit onderzoek dat het onzevader gezien wordt tegen de achtergrond van de joodse traditie en gebedscultuur. Het gaat om de kwestie in hoeverre datgene wat aan Jezus toegeschreven is, alleen bij hem wordt aangetroffen. Is de door Jezus geformuleerde gebedstekst in hoge mate origineel of is dit gebed diepgaand beïnvloed door de joodse gebedscultuur uit zijn tijd en door gebedsteksten uit de Hebreeuwse bijbel en/of de Septuaginta? In het laatste geval zou dit reden kunnen zijn om het onzevader in samenhang met de joodse traditie te interpreteren.¹ Centraal staat daarbij de vraag in hoeverre eventuele parallellen of verschillen nieuw licht werpen op de betekenis van het onzevader. In § 1 van dit hoofdstuk bespreek ik een aantal teksten uit het Oude Testament, in § 2 enkele joodse gebeden. De afzonderlijke teksten worden steeds besloten met een (deel)conclusie. Het geheel wordt afgerond met een conclusie waarin alle lijnen samenkomen.

Het voorliggende hoofdstuk heeft een iets ander karakter dan de beide voorgaande hoofdstukken. Het gaat mij nu niet zozeer om een plausibele reconstructie van allerlei literair-historische relaties. De aandacht is veeleer gericht op formele zowel als inhoudelijke verbanden en verschillen tussen het onzevader en de rijke waaier van de joodse gebedscultuur. In de bespreking van teksten uit het Oude Testament en van joodse gebeden staat opnieuw de semantische interesse centraal. Het is een exemplarische studie die zeker niet exhaustief is. De exempla zijn 'partijdig' geselecteerd op grond van de aanwezigheid van de dominante thematieken gezien vanuit het onzevader. Ik beperk mij tot teksten die qua genre, thematiek en opbouw en door hun woord- en taalgebruik en vormkenmerken (bijvoorbeeld het gebruik van de imperativus), verwantschap vertonen met het onzevader.

De oorspronkelijke formulering van de joodse gebeden vormt een probleem evenals hun datering, daar deze gebeden vaak een eeuwenlang mondeling overleveringsproces kenden voordat zij op schrift werden gesteld. Dat geldt eveneens voor de teksten uit het Oude Testament. Deze problematiek kan echter binnen het bestek van dit onderzoek niet uitputtend worden besproken.

1. Vgl. G. Strecker: 'Unabhängig davon, wie man die Beziehung dieser und anderer jüdischer Gebetstexte zur ältesten Form des Vaterunsers näher bestimmen mag, so besteht doch kein Zweifel, daß sie die Verwurzelung Jesu und seines Gebets im Judentum bezeugen und Anlaß geben können, das Vaterunser im Zusammenhang mit der jüdischen Gebetsüberlieferung zu interpretieren' (G. Strecker, *Bergpredigt*, 114).

§ 1 TEKSTEN UIT HET OUDE TESTAMENT

Er zijn voor iedere bede van het onzevader overeenkomsten met teksten uit de verschillende boeken van het Oude Testament aan te wijzen.² Alle teksten hier te behandelen zou onmogelijk zijn en buiten het bestek van dit onderzoek vallen. Daarom zal ik me moeten beperken tot enkele exempla waarop de bovengenoemde selectiecriteria toegepast zijn. Daarbij wordt getracht om eventuele overeenkomsten en verschillen op het spoor te komen tussen de onderzochte teksten uit het Oude Testament, en die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan. Mogelijk zijn er relaties vast te stellen die licht kunnen werpen op de *betekenis* van dit gebed. Waar de besproken teksten tevens de betekenis van de uitbreidingen van de matteaanse tegenover de lucaanse versie van het onzevader (het surplus in Mt 6,9b.10b-c.13b) verhelderen, zal dit eveneens vermeld worden.

Van uitgebreide tekstanalyses is afgezien. Op de perikopen als geheel, waarvan de te bespreken verzen een onderdeel zijn, zal alleen worden ingegaan wanneer dit noodzakelijk is voor onze vraagstelling. De verzen worden in de Willibrordvertaling, in de MT-tekst en in de LXX-versie afgedrukt. Aan eventuele verschillen tussen de MT-tekst en de LXX-versie zal waar dit nodig is voor mijn betoog aandacht worden besteed.

Exodus 4,22-23

Enkele exempla zijn gekozen uit het boek Exodus; het gaat hier om fundamentele teksten die inhoudelijk de verschillende themata van het onzevader verduidelijken, al zijn het dan ook geen gebedsteksten.

Als eerste voorbeeld noem ik Ex 4,22-23 waarin het vaderschap van God impliciet ter sprake komt. Mozes moet bewerken dat de farao het volk van God uit Egypte laat wegtrekken door aan hem de boodschap van JHWH over te brengen:

22 'En dan moet u tegen de farao zeggen: Zo spreekt de HEER: Israël is mijn eerstgeboren zoon. 23 Ik had u bevolen mijn zoon vrij te laten vertrekken om Mij te vereren, maar u hebt dat geweigerd. Daarom zal ik uw eerstgeborene doden.'

MT Ex 4,22-23	LXX Ex 4,22-23
<p>22 וְאָמַרְתָּ אֶל־פַּרְעֹה כֹה אָמַר יְהוָה בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל: 23 וְאָמַר אֵלָיךְ שְׁלַח אֶת־בְּנִי וְיַעֲבֹדֵנִי וְחָמָאן לְשַׁלְחוֹ הִנֵּה אֲנִכִּי הִרְגָה אֶת־בְּנִי בְכֹרִי:</p>	<p>22 σὺ δὲ ἐρεῖς τῷ Φαραῶ τάδε λέγει κύριος υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραὴλ 23 εἶπα δέ σοι ἐξαπόστειλον τὸν λαόν μου ἵνα μοι λατρεύσῃ εἰ μὲν οὐκ μὴ βούλει ἐξαποστεῖλαι αὐτούς ὅρα οὖν ἐγὼ ἀποκτενῶ τὸν υἱόν σου τὸν πρωτότοκον·</p>

2. Zie bijv. H.L. Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, 406-424.

In deze passage komt de betrokkenheid van God bij de ellende van het volk Israël duidelijk naar voren. De farao heeft het door Mozes overgebrachte bevel van God genegeerd om Israël te laten vertrekken. Als gevolg daarvan zal de eerstgeboren zoon van de farao moeten sterven, terwijl Israël, de eerstgeboren zoon van God, vrij wordt. De vrijheid van Israël is bedoeld om God te dienen en niet langer de farao. In samenhang met het zoonschap van Israël is het beeld van God als Vader ontstaan. God is machtiger dan de farao en wil als een trouwe Vader zijn zoon redden. De nadruk ligt op Israël: God is de Vader van Israël.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. Zowel in Ex 4,22-23 als in het onzevader is sprake van het vaderschap van God, in het eerste geval impliciet en met betrekking tot Israël, in het laatste expliciet en zonder de beperking tot Israël.³ Ten aanzien van het zoon-/kindzijn van God stellen we het omgekeerde vast: in Ex 4,22-23 komt dit expliciet ter sprake, in het onzevader impliciet.

Conclusie: Het impliciete vaderschap van God in Ex 4,22-23 heeft enerzijds de connotatie van zorg voor en bevrijding van de zoon Israël, anderzijds de connotatie van straf en wraak tegenover hen die God dwarsbomen. Deze connotaties werpen licht op de betekenis van Gods vaderschap. Tevens blijkt uit Ex 4,22-23 dat het zoon- of kindschap – slechts impliciet aanwezig in het onzevader – de plicht inhoudt om uitsluitend God te dienen.

Met het oog op Mt 6,13b kan het volgende worden opgemerkt: De machtsstrijd tussen God en farao in Ex 4,22-23 vertoont een parallel met de machtsstrijd tussen God en de boze in Mt 6,13b: in beide gevallen wordt God machtiger geacht; aan Hem wordt de bevrijdende kracht toegekend.

Exodus 34,5-7

In Ex 3,14 maakt God aan Mozes zijn Naam bekend als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (MT): *Ik ben die Ik ben* respectievelijk Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (LXX): *Ik ben die is*. De inhoud van die Naam wordt in de Schrift steeds opnieuw ingevuld. Zo daalt JHWH in Ex 34,5-7 neer op de berg en roept zijn Naam uit:

5 De HEER daalde neer in een wolk, kwam bij hem staan en riep de naam HEER uit. 6 De HEER ging hem voorbij en riep: 'HEER! De HEER is een barmhartige en genadige God, geduldig, groot in liefde en trouw, 7 die goedheid bewijst tot in de duizendste generatie, die misdaden, overtredingen en zonden vergeeft, maar een schuldige niet ongestraft laat, en de misdaden van de vaders straft in hun kinderen en kleinkinderen, in de derde en vierde generatie.'

3. Dit betekent overigens zeker niet dat het vaderschap van God steeds impliciet in Tenach is verwoord. Zie bijv. Dt 32,6: *Hij is toch uw Vader, Hij heeft u verwekt, Hij heeft u gemaakt en het leven gegeven.* Of 2 Sam 7,14 waar God aan het huis van David belooft: *Ik zal een vader voor hem zijn en hij zal mijn zoon zijn.* En Mal 1,6: *De zoon eert zijn vader, de knecht zijn meester. Maar als Ik de vader ben, waar is dan de eerbied voor Mij?*

MT Ex 34,5-7	LXX Ex 34,5-7
5 וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה: 6 וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֻנָה: 7 נֹצֵר חֶסֶד לְאֲלֹפִים נֶשֶׂא עֹן וּפֹשֵׁעַ וְחַטָּאת וְנִקָּה לֹא יִנָּקֶה פֶקֶד עֹן אָבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בָּנֵי בָנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים:	5 καὶ κατέβη κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ καὶ ἐκάλεσεν τῷ ὀνόματι κυρίου 6 καὶ παρῆλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων μακρόθυμος καὶ πολύελεος καὶ ἀληθινὸς 7 καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας ἀφαιρῶν ἀνομίας καὶ ἀδικίας καὶ ἁμαρτίας καὶ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον ἐπάγων ἀνομίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἐπὶ τέκνα τέκνων ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν·

God zelf maakt bekend waar zijn Naam (of ook: Hijzelf) voor staat. De Naam van God is hier verbonden met het bestraffen van de misdaden van de vaders tot in de derde en vierde generatie, maar deze eigenschap van God staat in geen verhouding tot zijn barmhartigheid, liefde en trouw, die zich uitstrekken tot in de duizendste generatie en dus onbeperkt zijn.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die hoogstwaarschijnlijk op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. In tegenstelling tot Ex 34,6-7 ontbreekt in het onzevader de toelichting van de inhoud en de betekenis van de Naam, die als bekend wordt verondersteld.

Conclusie: Ex 34,6-7 verheldert in belangrijke mate de betekenis van Gods Naam. In de beknopte bede van het onzevader met betrekking tot de Naam richt de bidder zich tot de Vader, die de genoemde eigenschappen van de Naam in zich verenigt. De Naam van God wordt in Ex 34,7 onder meer verbonden met vergeving⁴ (en straf), terwijl in het onzevader de bede met betrekking tot de Naam onder meer gevolgd wordt door een bede om vergeving.

Exodus 20,2-7

Vooraf inhoudelijke gronden pleiten voor een verband tussen de drie eerste geboden van de decaloog en de zogenaamde *Du-Bitten* van het onzevader:

2 *'Ik ben de HEER uw God die u heeft weggeleid uit Egypte, het slavenhuis.* 3 *U zult geen andere goden hebben ten koste van Mij.* 4 *U zult geen beelden maken, geen afbeelding van enig wezen boven in de hemel, beneden op de aarde of in de wateren onder de aarde.* 5 *Buig u niet voor hen neer en bewijs hun geen goddelijke eer, want Ik, de HEER uw God, Ik ben voor hen die mij haten een jaloerse God die de schuld*

4. In de LXX-tekst wordt 'vergeven' aangeduid door ἀφαιρῶν.

van de vaders wrekt op hun kinderen, tot de derde en vierde generatie. 6 Maar voor hen die Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden ben Ik een God die goedheid bewijst tot aan de duizendste generatie. 7 U zult de Naam van de HEER uw God niet lichtvaardig gebruiken, want de HEER laat degenen die zijn Naam lichtvaardig gebruiken niet ongestraft.'

MT Ex 20,2-7	LXX Ex 20,2-7
<p>2 אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: 3 לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנָי: 4 לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: 5 לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֶקֶד עֵוֹן אָבֹת עַל-בָּנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים לִשְׁנָאִי: 6 וְעָשִׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאַהֲבִי וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתַי: 7 לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אִשְׁרֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-שְׁמוֹ לְשׁוֹא:</p>	<p>2 ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας 3 οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ 4 οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλὸν οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασι ὑποκάτω τῆς γῆς 5 οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖςμισοῦσίν με 6 καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου 7 οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ οὐ γὰρ μὴ καθάρισις κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ·</p>

Mozes brengt de woorden van God – voor het merendeel in de vorm van verboden – over aan het volk. God stelt zich voor als de bevrijder van zijn volk uit het slavenhuis van Egypte en op grond daarvan als de enige God (20,3). Het al dan niet achter andere goden aanlopen is met straf respectievelijk beloning verbonden (20,4-5). Uit de woorden in Ex 20,6 blijkt dat Gods goedheid zijn vergelding veruit overtreft (vergelijk Ex 34,5-7). Het belang van de Naam komt tot uiting in het verbod op het lichtvaardig gebruik ervan.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. In Ex 20,2-7 spreekt God de betrokkene direkt aan in de tweede persoon (singularis), terwijl in het onzevader de bidder God aanspreekt in de tweede persoon. De geboden in Ex 20,2-7 zijn alle negatief geformuleerd, terwijl de bedes in het onzevader met uitzondering van de bede om vrijwaring van beproeving, alle positief zijn verwoord. In Ex 20,2-7 zijn de geboden voorzien van

een toelichting en van sancties; beide ontbreken in het onzevader, waar de afzonderlijke beden uiterst beknopt zijn geformuleerd.

Het woord koning, koninkrijk of koningschap treft men in Ex 20,2-7 niet aan. Toch is het beeld van God in Ex 20,2-7 eerder dat van een strenge koning, die strikte gehoorzaamheid eist op grond van de door Hem bewerkte bevrijding uit Egypte, dan bijvoorbeeld dat van een liefhebbende Vader. Dit wordt tevens duidelijk uit het vervolg in 20,8-11 (gebod van de heiliging van de sabbat). Tegelijkertijd wordt dit strenge beeld onmiddellijk genuanceerd en bijgesteld door 'Gods barmhartigheid tot in het duizendste geslacht'.

In Ex 20,2-7 volgt op de unieke plaats die aan God toekomt, het verbod ten aanzien van het lichtzinnig gebruik van de Naam. God eist dat zijn volk Hem liefheeft en zijn geboden onderhoudt. 'Mijn geboden onderhouden' is een concrete invulling van 'de wil van God doen'. In Mt 6,10b wordt gebeden dat Gods wil moge geschieden. Hier blijkt dat dit (van de kant van de mensen) gebeurt door Gods geboden te onderhouden. De heiliging van de Naam is de positieve tegenhanger van het lichtvaardig gebruik ervan. Tegelijkertijd blijkt uit deze passage dat de thema's van de Naam en het onderhouden van de geboden onderling nauw met elkaar verbonden zijn. Het onderhouden van de geboden dient gepaard te gaan met liefde tot God (20,6).

Conclusie: Ondanks alle verschillen werpt Ex 20,2-7 in algemene termen licht op de betekenis van de aanhef en de *Du-Bitten* van het onzevader. Het beeld van God wordt nader aangevuld met dat van een bevrijdende en straffende God, maar bovenal van een God die goedheid bewijst tot in het duizendste geslacht (20,5-6). De Naam wordt geheiligd door hem niet lichtvaardig te gebruiken. De concrete invulling van de wil van God is het onderhouden van Gods geboden als uiting van *liefde*. Tot die geboden behoren onder meer de erkenning dat God de Enige is, door niet achter andere goden aan te lopen en door zich aan het beeldenverbod te houden. De geboden betreffende de Naam en het doen van de wil van God hangen onderling samen.

Exodus 16

Het mannaverhaal in Ex 16 draagt mogelijk bij aan een beter verstaan van de broodbede.⁵ Wanneer de Israëlieten in de woestijn morren omdat zij hunkeren naar Egypte waar zij volop 'brood' (לחם / ἄρτους) te eten hadden en geen uitzicht meer zien (16,3), grijpt God in:

4 Toen sprak de HEER tot Mozes: 'Ik zal brood voor u laten regenen uit de hemel. De mensen moeten er dagelijks op uit gaan en de hoeveelheid voor één dag verzamelen. Dan kan Ik vaststellen of ze mijn leiding willen volgen of niet. 5 Maar op de zesde dag moeten ze eens zoveel verzamelen en bereiden als op andere dagen'.⁶

5. Vgl. H.L. Strack; P. Billerbeck: 'Man kann Ex 16,4 als eine alttest. Auslegung (sic! YAS) der 4. Bitte bezeichnen' (H.L. Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, 420).

6. De WV is hier erg vrij: עַם ('het volk') is weergegeven met 'de mensen' en בְּחֹרְתִי (in [het spoor van] mijn Tora) met 'mijn leiding'.

MT Ex 16,4-5	LXX Ex 16,4-5
<p>4 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֲגִנִי מִמִּטֶּר לָכֶם לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֵּצֵא הָעָם וַלְקֻטוֹ דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ לִמְעַן אֲנֹסֶנּוּ הַיֵּלֶךְ בְּתוֹרַתִי אִם־לֹא: 5 וַהֲיָה בְּיוֹם הַשְּׁשִׁי וַהֲכִינוּ אֶת אֲשֶׁר־יִבְיֹאוּ וַהֲיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר־יִלְקֻטוּ יוֹם יוֹם:</p>	<p>4 εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐξελεύσεται ὁ λαὸς καὶ συλλέξουσιν τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν ὅπως πειράσω αὐτοὺς εἰ πορεύσονται τῷ νόμῳ μου ἢ οὐ 5 καὶ ἔσται τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ καὶ ἐτοιμάσουσιν ὃ ἐὰν εἰσενέγκωσιν καὶ ἔσται διπλοῦν ὃ ἐὰν συναγάγωσιν τὸ καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν.</p>

In Ex 16,4-5 is God schenker van brood, van Hem komt de redding, Hij heeft de klacht van het volk gehoord. De 'broden' (ἄρτους) uit het slavenland Egypte (16,3) staan tegenover de 'broden' die God uit de hemel laat regenen (16,4).⁷ Zowel bij de broden uit Egypte als bij de broden uit de hemel gaat het om materieel brood; in het laatste geval heeft dit brood echter een extra dimensie omdat het verwijst naar God en naar diens becommernis om zijn volk. De gave van brood is gerelateerd aan een door God vastgestelde tijd (dagelijks, met uitzondering van de zevende dag) en hoeveelheid (voldoende voor één dag, op de zesde dag voldoende voor twee dagen).⁸

De gave van brood is hier verbonden met beproeving die beide van God komen. Met het manna wil God het volk Israël leren om te gaan in het spoor van zijn Tora.⁹ Concreet betekent de beproeving dat niet meer brood verzameld mag worden dan voldoende is voor één dag met uitzondering van de zesde dag, waarop de dubbele hoeveelheid is toegestaan. Met name wil God het volk leren dat de sabbat een bijzondere dag is. Het is een leerproces in vertrouwen op en gehoorzamen aan God,

7. Vgl. 16,3 waar het volk volop (εἰς πλησμονήν) vlees en broden eet in Egypte en 16,8 waar God volop (εἰς πλησμονήν) vlees en broden geeft.

8. Vgl. bJoma 76^a in een Duitse vertaling: 'Seine Schüler fragten den R. Schim'on b. Jochai (um 150): Warum kam den Israeliten das Manna nicht auf Einmal im Jahre herab? Er antwortete: Ich will euch ein Gleichnis sagen. Womit läßt sich das vergleichen? Mit einem König von Fleisch u. Blut, der einen Sohn hatte; er setzte ihm seine Nahrungsmittel auf Einmal im Jahre fest, u. der Sohn begrüßte (infolgedessen) das Angesicht seines Vaters nur Einmal im Jahre. Da machte er sich auf u. setzte seine Nahrungsmittel an jedem Tage fest; darauf begrüßte er das Angesicht seines Vaters täglich. Auch wenn ein Israelit vier oder fünf Kinder hatte, sorgte er sich u. sprach: Vielleicht fällt morgen kein Manna herab u. dann werden alle vor Hunger sterben müssen! Da ergab sich, daß alle ihr Herz auf ihren Vater im Himmel richteten. (Gott wollte also täglich um das Manna gebeten sein, darum ließ er nur den täglichen Bedarf niedergehen)', H.L. Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, 421.

9. Voor verschillende inzichten ten aanzien van de inhoud van de beproeving, zie N. Leibowitz, *Studies in Shemot (Exodus)*, Part I: *Shemot – Yitro (Exodus 1-20, 23)*, translated and adapted from the Hebrew by A. Newman, Jerusalem 1986⁶, 265-269.

waarbij ‘gaan in mijn Tora’ of ‘gaan in mijn wet’ een andere uitdrukking is voor ‘de wil doen’ van God.¹⁰

Wanneer de Israëlieten voor de eerste keer het manna zien en niet weten dat dit het brood is dat God hen heeft beloofd, vragen zij aan Mozes wat het is en Mozes legt uit: ‘Dit is het brood dat de HEER u te eten geeft’ (Ex 16,15b; vergelijk 16,8).

MT Ex 16,15b	LXX Ex 16,15b
הוא הלחם אשר נתן יהוה לכם לאכלה:	οὗτος ὁ ἄρτος ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν

Ex 16,22 spreekt over de dubbele hoeveelheid brood in verband met de sabbat: $\square \pi \lambda \eta \nu \omega \nu$ respectievelijk τὰ δέοντα διπλᾶ. Hier valt op dat de Septuaginta niet spreekt over ἄρτος, ‘brood’, maar in plaats daarvan spreekt over τὰ δέοντα, ‘de behoeften, de noodzakelijkheden, de benodigdheden’ (vergelijk hieronder Spr 30,8). Wanneer de Israëlieten op sabbat eten, komt σήμερον in de LXX tweemaal voor (16,25; vergelijk 16,4.5) tegenover driemaal $\square \gamma \eta$ in de Hebreeuwse tekst.

Het is opvallend dat de LXX-versie, die nauw aansluit bij de MT, een aantal woorden bevat die qua betekenis overeenkomen of verwant zijn met woorden uit het onzevader.

Exodus 16	Matteüs 6
κύριος (16,4.15)	πάτερ
πορεύσονται τῷ νομῷ μου (16,4)	γενηθήτω τὸ θέλημά σου [Mt 6,10b]
ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (16,4)	τὸν ἄρτον ἡμῶν
διδόναι (16,8) / ἔδωκεν (16,15b)	δὸς
σήμερον (16,25; 2x)	σήμερον
τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν (16,4)	[vergelijk Lc 11,3]
τὸ καθ’ ἡμέραν εἰς ἡμέραν (16,5)	[vergelijk Lc 11,3]
πειράσω αὐτούς (16,4)	μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν
εἰσενέγκωσιν (16,5)	μὴ εἰσενέγκῃς

Wel heel opmerkelijk is in Ex 16,4-5 de concentratie van termen die ook in de broodbede en in de bede om vrijwaring van beproeving voorkomen. Bovendien bevat de Exodus-tekst termen die verwant zijn met de zinsnede over het geschieden

10. Vgl. de Engelse vertaling van de uitspraak van R. Eleazar: ‘He who has enough to eat for today and says: “What will I eat tomorrow?” Behold he is of little faith. For it is said: “That I may prove them, whether they will walk in My law or not.” ’ R. Simeon b. Yochai verbindt het manna met de studie van de Torah: ‘Only to those who have manna to eat is it given to study the Torah. For behold, how can a man be sitting and studying when he does not know where his food and drink will come from, nor where he can get his clothes and coverings? Hence, only to those who have manna to eat is it given to study the Torah’ (*Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation*, ed. J.Z. Lauterbach, Volume II, Philadelphia 1976, 103- 104).

van de wil in de matteaanse uitbreiding van het onzevader. Er moet wel sprake zijn van een relatie tussen deze beide teksten. Ex 16,4-5 spreekt over de thema's van de gave van brood, over God die het volk wil beproeven om vast te stellen of het al dan niet Zijn wil doet. Diezelfde thema's zien we ook in de *Wir-Bitten* van het onzevader, alleen het thema *vergeving* ontbreekt in Ex 16,4-5. Naast overeenkomsten zien we ook verschillen.

Mozes spreekt over God als κύριος ('Heer'), Jezus noemt God πᾶτερ ('Vader'). LXX Ex 16,4 spreekt over 'broden uit de hemel'; de broodbede lijkt hier eerder in overeenstemming te zijn met de Hebreeuwse tekst. In Ex 16 belooft en geeft God brood aan het volk, waarbij Mozes spreekt namens God; in de broodbede vraagt de bidder God om brood, hier spreekt Jezus namens de bidders (vergelijk het begin van de Bergrede waar Jezus als de tweede of de nieuwe Mozes wordt gepresenteerd). In beide teksten voedt God de mensen, houdt Hij hen in leven en krijgt materieel brood een extra dimensie.

In Ex 16 is sprake van brood dat voorziet in een concrete behoefte van het volk. Dit brood uit de hemel heeft de connotatie van 'verzadigend' en van 'voldoende zijn'. De broodbede in het onzevader spreekt weliswaar over een afgemeten hoeveelheid tijd ('vandaag') maar niet over een afgemeten hoeveelheid brood zoals Ex 16, tenzij dit element besloten ligt in het woord ἐπιούσιος. De tijdsaanduiding ligt bovendien in de mond van de bidder. Het onderhouden van de sabbat wordt in de broodbede niet vermeld. God schenkt het brood om het volk in leven te houden. Tegelijkertijd zet Hij het brood in als middel van beproeving om het volk te leren zijn wil te doen, op Hem te vertrouwen en te leren dat het brood dat van God komt, voldoende is voor iedereen. Terwijl het thema beproeving in Ex 16 positief is geformuleerd, is de betreffende bede in het onzevader negatief geformuleerd. In Ex 16,4 beproeft God het volk, in het onzevader wordt de Vader om vrijwaring van beproeving gevraagd; in beide teksten gaat de beproeving van God uit.

Conclusie: De broodbede en de bede om vrijwaring van beproeving zijn een literaire echo van Ex 16,4-5; dit geldt ook voor het gebruik van σήμερον (Mt 6,11) respectievelijk τὸ καθ' ἡμέραν (Lc 11,3). Het op de vermelde plaatsen in Ex 16 voorkomende vocabulaire biedt aanknopingspunten voor de verheldering van de betekenis van de broodbede én voor de samenhang daarvan met de bede om vrijwaring van de beproeving en de bede met betrekking tot de wil van God (Mt 6,10b).

Materieel brood krijgt in het gebed een extra dimensie doordat het verwijst naar God en naar zijn liefde en zorg voor de mensen. Het uitdrukkelijke gebod van een afgemeten hoeveelheid ontbreekt in de broodbede, tenzij deze 'maat' vervat is in de crux ἐπιούσιος. De vraag of de betekenis van ἐπιούσιος verhelderd wordt in Ex 16,22 (vergelijk Spr 30,8) is moeilijk te beantwoorden. Mocht er een verband bestaan, dan zou dit woord uitdrukken dat het ontvangen van brood noodzakelijk is en dat de toebedeelde portie voldoende is.

Door de noodzakelijke hoeveelheid brood te verzamelen levert het volk in Ex 16 een eigen actieve bijdrage aan de verkrijging van dit brood. Een dergelijke samenwerking tussen God en mensen is niet expliciet verwoord in de beknopte broodbede maar ligt daarin wel impliciet besloten.

‘Gaan in Gods Tora’ of anders gezegd, de wil van God doen, betekent dat het volk erop vertrouwt dat het brood dat God hun toebedeelt, toereikend zal zijn. De beproeving is dat het volk niet méér neemt dan het nodig heeft. Daarmee krijgt dit brood tevens de connotatie van broederschap, want wanneer men zich beperkt tot de hoeveelheid brood die noodzakelijk is, is er ook voldoende voor de anderen. Deze connotaties werpen licht op de broodbede: wie God vraagt om brood, moet erop vertrouwen dat het voldoende is. Waarschijnlijk heeft ‘beproeving’ in het onzevader de connotatie van Ex 16,4: wanneer God beproeft, doet Hij dit vanuit een opvoedkundig oogmerk; de inhoud van de beproeving is: niet meer nemen dan de toebedeelde portie die voldoende moet zijn. Kortom: wie erop vertrouwt dat Gods brood voldoende is en wie tegelijkertijd niet méér brood neemt dan nodig is, die gaat in Gods Tora en doet de wil van God. Hoe veelzeggend is het dan dat de bede om brood en de bede om vrijwaring van beproeving in het onzevader verbonden zijn door de bede om vergeving.

Exodus 17,7

Ook in Ex 17,1-7 mort het volk in de woestijn, nu bij gebrek aan water, en het verlangt terug naar de vleespotten van Egypte. Mozes interpreteert dit gemor als een uitdaging van de Eeuwige: ‘*Waarom daagt u de Heer uit?*’ (מִהֲחִנְסֶנָּה אֱתֵיְהוָה) 17,2 MT; τί πειράζετε κύριον; 17,2 LXX). Het mag niet baten, daarom zoekt Mozes zijn toevlucht bij God. Die draagt hem op met de staf op de rots te slaan, waar water uit zal stromen. De plaats van het gebeurde noemt Mozes *Massa* (‘beproeving’) en *Meriba* vanwege de verwijten van de Israëlieten en omdat zij de HEER hadden uitgedaagd door zich af te vragen: ‘*Is de HEER nu bij ons of niet?*’

MT Ex 17,7	LXX Ex 17,7
וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה וּמִרְיָבָה עַל־רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת־יְהוָה לֵאמֹר הֲיֵשׁ יְהוָה בְּקִרְבָּנוּ אִם־אֵין׃	καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου πειρασμός καὶ λοιδορήσις διὰ τὴν λοιδορίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ διὰ τὸ πειράζειν κύριον λέγοντας εἰ ἔστιν κύριος ἐν ἡμῖν ἢ οὐ·

In Ex 16,4-5 stelde God het volk op de proef, in Ex 17,7 (LXX πειρασμός en πειράζειν κύριον) is het omgekeerde het geval. Hier beproeft het volk God door geen blijk van vertrouwen te geven in zijn aanwezigheid en voorzienigheid (vergelijk Ex 3,14). Desondanks blijft God van zijn kant zijn belofte getrouw en laat Hij het volk niet in de steek.

Conclusie: Eerder is vastgesteld dat er in het onzevader sprake is van beproeving van Godswege en met een opvoedkundig oogmerk (vergelijk Ex 16). Ex 17 laat zien dat ‘beproeving’ een meerduidig begrip is en ook van de kant van mensen kan komen, met de connotatie van ‘gebrek aan vertrouwen in Gods voortdurende aan-

wezigheid'. Beide facetten van dit begrip werpen licht op de bede in het onzevader waarin sprake is van beproeving.

Leviticus 22,31-33

31 'U moet mijn geboden stipt onderhouden. Ik ben de HEER. 32 Mijn heilige Naam mag u niet ontwijden; Ik wil mijn heiligheid door de Israelieten erkend zien. Ik ben de HEER die u heiligt. 33 Ik heb u uit Egypte geleid om uw God te zijn. Ik ben de HEER.'

MT Lv 22,31-33	LXX Lv 22,31-33
<p>31 וּשְׁמִרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי יְהוָה: 32 וְלֹא תִחַלְלֻן אֶת־שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בַחֹדֶךָ בְּנִי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם: 33 הַמּוֹצִיא אֹתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְהוָה:</p>	<p>31 καὶ φυλάξετε τὰς ἐντολάς μου καὶ ποιήσετε αὐτάς 32 καὶ οὐ βεβηλώσετε τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου καὶ ἁγιασθήσομαι ἐν μέσῳ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐγὼ κύριος ὁ ἁγιάζων ὑμᾶς 33 ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὥστε εἶναι ὑμῶν θεός ἐγὼ κύριος·</p>

Deze verzen vormen het slot van de grotere eenheid in Lv 22,17-33. In de Hebreeuwse tekst staat in 22,31-33 driemaal 'Ik ben de Heer', in de LXX slechts tweemaal. Vijfmaal eerder al kwam de formule 'Ik ben de Heer, die u/hem/hen heiligt' ter sprake, steeds in verband met de priesters (21,8.15.23; 22,9.16). Lv 22,17-33 is echter gericht tot de priesters én tot geheel Israël. In deze passage staat de kwaliteit van de offerdieren in de cultus centraal. Voldoen de offers niet aan de betreffende voorschriften, dan worden zij niet door de Heer aanvaard en betekent dit een ontheiliging van de Naam. God wil geheiligd worden door Israël – dit gebeurt door de geboden te onderhouden en zo de heilige Naam niet te ontwijden – en tegelijkertijd is het God die Israël heiligt.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die teruggaan op Jezus, levert het volgende op. Het beeld van God is in deze verzen uit Leviticus eerder dat van een strenge koning die eisen stelt op grond van zijn prestatie (bevrijding uit Egypte) dan dat van een vader. Om te beginnen eist God dat zijn geboden nauwgezet worden onderhouden (vergelijk Mt 6,10b); concreet gaat het om voorschriften met betrekking tot de cultus: daarvan is in het onzevader geen sprake. Die eis is verbonden met de negatief verwoorde opdracht: 'Mijn heilige Naam mag u niet ontwijden' (Lv 22,32). De overeenkomstige bede in het onzevader is positief geformuleerd. In de Leviticus-tekst roept God enerzijds Israël op, om zijn heiligheid te erkennen, anderzijds heiligt God Israël. De tekst eindigt met de herinnering aan Gods bevrijdende kracht; in het onzevader wordt dit niet vermeld.

Conclusie: Uit Lv 22,31 blijkt dat de Naam 'heiligen' van twee kanten gebeurt, van de kant van God én van de kant van Israël. In het laatste geval gebeurt dit door de geboden te onderhouden en zo Gods heiligheid te erkennen, in het eerste geval heiligt God Israël. Mogelijk werpt deze passage licht op de betekenis van de passieve vorm ἀγιασθήτω ('worde geheiligd') in het onzevader. Lv 22,31-32 vormt tevens een ondersteuning voor de eerder vastgestelde connectie tussen de bede van de heiliging van de Naam en de bede om het doen geschieden van Gods wil.

Psalm 79 (LXX Psalm 78)

Deze psalm verwoordt in de vorm van een klaagzang de deplorabele toestand waarin het volk Gods verkeert na de verwoesting van Jeruzalem en de ontwijding van de tempel, aan het begin van de Babylonische ballingschap.¹¹ De eerste vijf verzen schilderen deze toestand en eindigen met de wanhopige vraag: *Hoelang nog, HEER? Blijft uw woede voorgoed? Smeult uw jaloezie door als een vuur?* Het lijden van het volk wordt in verband gebracht met de toorn van God. Vervolgens vraagt de bidder God, om toch de volken en de koningen te straffen die *Uw Naam niet willen belijden* (79,6). Daarnaast vraagt de psalmist God om vergeving voor begane zonden. De centrale klacht is uitgedrukt in de vraag: *Waarom mogen de volken nog altijd zeggen: 'Waar blijft hun God?' Laat ons zien hoe die volken ervaren dat U het bloed van uw dienaren vergeldt* (79,10). Hier is Gods eigen reputatie in het geding, maar dat niet alleen. Het gaat tegelijkertijd over de twijfels van het volk zelf, over hun ervaringen van Gods afwezigheid. De psalm eindigt met een lofprijzing, de belofte dat het volk altijd God toebehoort, Hem zal prijzen en zijn roem zal verkondigen (79,13). Ps 79,9 (LXX 78,9) luidt als volgt.

Help ons, God, onze redder, omwille van uw heerlijke Naam;

[Heer,]¹² *red ons, vaag onze zonden weg, vaag ze weg omwille van uw Naam.*

MT Ps 79,9	LXX Ps 78,9
<p>עֲזְרוּנוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל־דָּבָר כְּבוֹד־שְׁמֶךָ וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ:</p>	<p>βοήθησον ἡμῖν ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐνεκα τῆς δόξης τοῦ ὀνόματός σου κύριε ῥῦσαι ἡμᾶς καὶ ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν ἐνεκα τοῦ ὀνόματός σου.</p>

11. Volgens sommigen refereert deze psalm aan de ontwijding van de tempel door Antiochus IV in de tweede eeuw, omdat vv. 2-3 deels voorkomen in 1 Mak 7, 17. Echter: 'It is most likely, then, that Psalm 79 was written as a response to the events of 587 BCE and that it was particularly relevant in later times as well, including the Maccabean era and beyond' (J.C. McCann Jr, *The Book of Psalms*. In: *The New Interpreter's Bible (NIB)*, ed. L.E. Keck e.a., Nashville 1996, Volume IV, 639-1280, hier: 994). Vgl. W.L. Holladay in verband met Psalm 74 en 79: 'both appear to describe the destruction of "the sanctuary in Jerusalem" (74:2; 79:1,3). But the specific mentions of "Zion" or "Jerusalem" are few (74:2; 79:1, 3) and could well be later additions, adaptations to fit the destruction of the Jerusalem temple' (W.L. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis 1993, 33).

12. LXX 78,9 heeft de vocativus *κύριε* toegevoegd.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die teruggaan op Jezus, levert het volgende resultaat op.

Ps 79,9 bevat in de LXX-versie naast het gebruik van de imperativus aoristus tweede persoon singularis, enkele woorden (woordcombinaties) die synoniem of verwant zijn met woorden (woordcombinaties) in het onzevader (τοῦ ὀνόματος σου, ῥῦσαι ἡμᾶς, ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν).

De psalm wordt gekenmerkt door een patroon van 'zij' (de naties), 'wij' (het volk) en 'u' (God); het eerstgenoemde element ('zij') ontbreekt in het onzevader, waarvoor de *Du-* en *Wir-Bitten* karakteristiek zijn ('u' en 'wij').¹³ Een plaatsaanduiding als Jeruzalem of de tempel (vers 1) ontbreekt eveneens in het onzevader.

Een ander onderscheid is dat God in Ps 79,9 (LXX 78,9) 'Heer' (κύριε) en 'onze redder' (σωτήρ) wordt genoemd en niet 'Vader' zoals in het onzevader.¹⁴ Gods hulp wordt ingeroepen 'omwille van de heerlijkheid van zijn Naam', een uitdrukking die verwant is met de heiliging van de Naam. De noodkreet ῥῦσαι ἡμᾶς (vergelijk Mt 6,13b) is verbonden met vergeving van zonden en met de Naam van God. Het hier gebruikte werkwoord ἱλάσχομαι ('vergeven') komt in het NT slechts tweemaal voor (Lc 18,13; Hebr 2,17). De redding door God komt niet alleen zijn volk ten goede, maar dient volgens de psalmist ook de eigen eer en glorie van God (vergelijk Ez 36,20-23). Door in te grijpen en het volk te redden, laat God zien dat Hij er is, wordt zijn aanwezigheid, kracht en reputatie duidelijk voor de buitenwacht en voor het eigen volk. Redding van het volk betekent dat God zijn Naam heiligt (Ex 3,14; 34,6-7).

Over de Naam, vergeving en redding spreekt ook het onzevader. In Ps 79,9 (LXX 78,9) heeft de Naam de connotatie van redding uit de nood, concrete (politieke) bevrijding uit de ellende, waardoor Gods aanwezigheid ervaren wordt. Bovendien staat de Naam voor redding en vergeving van zonden (Ex 34,5-7).

In 79,8 (LXX 78,8) vraagt de psalmist aan God: *Reken ons de zonden van vroeger niet aan* (אל־תִּזְכֹּר־לָנוּ עֲוֹנוֹת רַאשֵׁינִים / μὴ μνησθῆς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων). Mogelijk denkt de psalmist in het volgende vers daarom niet aan eigen zonden.¹⁵ In het onzevader gaat het om *onze* zonden en zoekt men tevergeefs naar de samenhang tussen zonden en lijden. Door het gebruik van αἱ ἁμαρτίαι in 79,9 (LXX 78,9) ontbreekt de ambiguïteit van Mt 6,12 (schulden/zonden). Terwijl in de psalm wraak en vergelding een belangrijke rol spelen, is dit element in het onzevader afwezig en wordt hier juist aandacht besteed aan vergeving die de bidders zelf schenken aan anderen (zowel binnen als buiten de eigen gemeenschap).

13. J.L. Mays, *Psalms. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1994, 260. Vgl. de indeling van Trublet-Aletti: A (verzen 1-4): woordkeus: 'uw dienaren' (vers 2); 'hun bloed' (vers 3); 'onze burenen' (vers 4); B (verzen 5-10b): twee vragen: 'Hoe lang nog?' (vers 5); 'waarom?' (vers 10); A' (verzen 10c-13): 'het bloed van uw dienaren' (vers 10d); 'de burenen' (vers 12). In: N. Tromp, *Psalmen 51-100*, 's-Hertogenbosch/Leuven, 156.

14. Vgl. echter bijv. Ps 68,6 en 89,27.

15. W.L. Holladay: 'Most surprising to our modern sensibility, the psalmist is utterly convinced of his own innocence and the guilt of his enemies. ... Sin might be inherited from his ancestors (79:8), but only occasionally does he really think his present predicament might be due to his sin (38:4-5, 19 [3-4,18])', W.L. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years*, 49.

Conclusie: Terwijl in Ps 79 eerder de nadruk ligt op de sterke arm van God, benadrukt het onzevader juist Gods vaderschap. De bede dat God de vijand wreekt (Ps 79,12) staat tegenover onderlinge vergeving in het onzevader. De connectie tussen vergeving en de Naam en die tussen redding (vergelijk Mt 6,13b) en de Naam in de psalm is ook in het onzevader aanwezig: Gods Naam staat voor vergeving en redding. De bede om de in de psalm verwoorde ervaring van Gods afwezigheid zou licht kunnen werpen op de bede in Mt 6,13b met betrekking tot redding van de boze, in die zin dat wanneer Gods aanwezigheid ervaren wordt, de boze geen kans heeft.

Psalm 103 (LXX Psalm 102)

Ps 103 wordt door O. Betz 'Jesu Lieblingspsalm'¹⁶ genoemd en wordt door J.L. Mays in zijn commentaar voorzien van het kopje 'Abounding in Steadfast Love'.¹⁷ Sommige onderzoekers beschouwen deze psalm als een algemene lofprijzing van Gods trouw en goedheid. Anderen menen dat eerder de persoonlijke ervaring van ziekte en gebedsverhoring voor de psalmist aanleiding is geweest om God zo uitbundig te prijzen.¹⁸ Uit het begin en het einde van de psalm blijkt dat het hier gaat om een hymne of lofpsalm.¹⁹ Over de structuur van Ps 103 (LXX 102) heerst verdeeldheid.²⁰ Opvallend is het veelvuldig gebruik van כָּל / πας/παν (vv. 1-3.6.19.21-22), dat aanduidt dat deze psalm alles en iedereen in zijn lofprijzing wil omvatten. Centraal staan Gods overvloedige trouw en barmhartigheid (רַחוּם / ἔλεος / ἑλέμων vv. 4.8.11.17), die beschreven worden vanuit de ik-figuur, de 'wij'-figuur (de gemeente) en vanuit het 'al' (vv. 19-22). De psalmist prijst de heilige Naam, die in verband wordt gebracht met Gods weldaden (vv. 1-2). Ps 103,8 zinspeelt op Ex 34,6-7 en geeft daarmee een inhoudelijke verheldering van de Naam. Verder spreekt deze psalm over Gods vergeving (vv. 3.9-10), Gods redding (v. 4), over het beeld van God als een vader (vv. 13-14), over het doen van Gods wil (vv. 7.18.21) en over zijn koningschap (vv. 19.22). In het bijzonder concentreer ik me op dat deel van deze psalm, waarin het vaderschap en het koningschap van God worden bezongen; daarom wordt alleen het tweede deel (vv. 13-22) hieronder afgedrukt.

- 13 *Zoals een vader zich over kinderen ontfermt,
zo ontfermt de HEER zich over hen die Hem vrezen.*
14 *Hij kent ons, Hij weet waarvan wij zijn gemaakt,
indachtig dat wij gevormd zijn uit stof.*
15 *Als gras zijn de dagen van een mens,
hij bloeit als een bloem op het veld;*
16 *de wind waait en weg is de bloem
en niemand weet waar ze heeft gestaan.*

16. O. Betz stelt dat Jezus Psalm 103 in het onzevader heeft verwerkt; dit geeft volgens hem indirect aan 'daß auch die Bitten des "Vater Unser" von einem Lobpreis Gottes begleitet sein sollen' (O. Betz, *Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu*, in: *TBei* 15 (1984) 253-269, hier: 255). Vgl. C.J. den Heyer, *De lievelingspsalm van Jezus*, Baarn 2001.

17. J.L. Mays, *Psalms*, 326.

18. Zie J.C. McCann, *The Book of Psalms*, 1090.

19. Vgl. בָּרַכְי respectievelijk εὐλόγει (MT/LXX vv. 1.2.22) en בָּרַכּוּ respectievelijk εὐλογεῖτε (MT/LXX vv. 20.21.22).

20. Zie J. Fokkelman, *Dichtkunst in de Bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000, 183-196.

- 17 Maar van oudsher is de liefde van de HEER,
zij duurt eeuwig voor degenen die Hem vrezen;
zelfs zijn kleinkinderen ervaren nog zijn rechtvaardigheid.
- 18 Dit geldt voor wie zijn verbond bewaren
en zijn geboden metterdaad onderhouden.
- 19 De HEER heeft zijn troon in de hemel gevestigd:
Hij regeert als een koning over het heelal.
- 20 Prijs nu de HEER, jullie, zijn boden,
die met macht zijn bevelen uitvoeren,
gehoorzaam aan wat Hij jullie opdraagt.
- 21 Prijs nu de HEER, al zijn legioenen,
dienaren die aan zijn wensen voldoen.
- 22 Prijs nu de HEER, al zijn schepselen,
overal waar Hij regeert.
Prijs nu de HEER, o mijn ziel.

MT Ps 103,13-22	LXX Ps 102,13-22
<p>13 כְּרַחֵם אֱבֹתֵינוּ רַחֵם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו: 14 כִּי־הוּא יָרַע וַיִּצְרֵנוּ זָכוֹר כִּי־עָפָר אָנַחְנוּ: 15 אָנוּשׁ כַּחֲצִיר יָמָיו כַּצִּיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יִצְיָץ: 16 כִּי רוּחַ עֲבָרָה־בּוֹ וַאֲיָנוּ וְלֹא־יִכְרְנוּ עוֹד מִקוֹמוֹ: 17 וְחֶסֶד יְהוָה מִעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם עַל־יְרֵאָיו וַיִּצְדָּקְתוּ לִבְנֵי בָנִים: 18 לְשִׁמְרֵי בְרִיתוֹ וּלְזִכְרֵי פִקְדָּיו לַעֲשׂוֹתָם: 19 יְהוָה בִּשְׁמַיִם הָכִין כִּסֵּאוֹ וּמַלְכוּתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה: 20 בָּרְכוּ יְהוָה מִלְּאֲבָיו גִּבּוֹרֵי כַח עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: 21 בָּרְכוּ יְהוָה כָּל־צָבָאוֹ מַשְׁרְתָיו עֹשֵׂי רָצוֹנוֹ: 22 בָּרְכוּ יְהוָה כָּל־מַעֲשָׂיו בְּכָל־מְקוֹמוֹת מִמְּשַׁלְתּוֹ בָּרְכֵי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה:</p>	<p>13 καθὼς οἰκτίρει πατὴρ υἱούς οἰκτίρησεν κύριος τοὺς φοβουμένους αὐτόν 14 ὅτι αὐτὸς ἔγνω τὸ πλάσμα ἡμῶν μνήσθητι ὅτι χοῦς ἐσμεν 15 ἄνθρωπος ὡσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ ἄνθος τοῦ ἀγροῦ οὕτως ἐξανθήσει 16 ὅτι πνεῦμα διήλθεν ἐν αὐτῷ καὶ οὐχ ὑπάρξει καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ 17 τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ ἐπὶ υἱούς υἱῶν 18 τοῖς φυλάσσουσιν τὴν διαθήκην αὐτοῦ καὶ μεμνημένοις τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι αὐτάς 19 κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἡτοίμασεν τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει 20 εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ δυνατοὶ ἰσχύι ποιῶντες τὸν λόγον αὐτοῦ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ 21 εὐλογεῖτε τὸν κύριον πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιῶντες τὸ θέλημα αὐτοῦ 22 εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας αὐτοῦ εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον·</p>

Het vaderschap van God, dat de connotatie heeft van Gods barmhartigheid en trouw, brengt de psalmist in verband met godvrezendheid (eveneens in de verzen 11 en 17). Letterlijk vertaald luidt 103,19b: zijn koningschap heerst over allen/alles. Het Hebreeuwse meervoud 'hemelen' (103,19a; vergelijk de aanhef van het onzevader in Mt 6,9b) is in de Septuaginta als singularis weergegeven.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende op. Deze psalm bevat thema's die we ook in het onzevader aantreffen, met uitzondering van de thema's uit de broodbede en de bede om vrijwaring van beproeving. Ook het thema van onderlinge vergeving ontbreekt in deze psalm. De volgorde waarin de verschillende thema's in de psalm aan de orde komen, is anders dan in het onzevader. De diverse thema's in de psalm zijn uitvoerig uitgewerkt, terwijl ze in het onzevader op een meer compacte wijze gepresenteerd worden. Bovendien is de psalm een lofprijzing, terwijl het onzevader een smeekgebed is: voor de psalmist is datgene reeds aanwezig en gerealiseerd, waar de bidder in het onzevader om vraagt.

Conclusie: Qua thematiek zijn de overeenkomsten tussen Ps 103 en het onzevader opvallend; de psalm is echter een hymne, het onzevader een smeekgebed. Het vaderbeeld van God heeft de connotatie van barmhartigheid en trouw en tegelijkertijd de connotatie van noodzakelijke godsvrezendheid.²¹ Het koningschap van God staat open voor iedereen en is verbonden met vergeving.

Psalm 104 (LXX Psalm 103)

Psalm 104 is een loflied op Gods scheppende kracht en zijn schepping. De verzen 14-15 luiden als volgt:

- 14 *Gras voor alle vee laat Hij groeien,
en gewas waar de mens hard voor werkt,
om voedsel [letterlijk 'brood'] te winnen uit deze aarde,*
15 *en wijn die het hart van de mensen verheugt,
en olie die zijn gelaat doet glanzen,
en brood dat het hart van de mensen versterkt.*

MT Ps 104,14-15	LXX Ps 103,14-15
<p>14 מַצְמִיחַ חֲצִיר לַבְּהֵמָה וְעֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן־הָאָרֶץ: 15 וַיֵּינִן יִשְׂמַח לִבְב־אָנוּשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לִבְב־אָנוּשׁ יִסְעֶר:</p>	<p>14 ἐξανατέλλων χόρτον τοῖς κτήνεσιν καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων τοῦ ἐξαγαγεῖν ἄρτον ἐκ τῆς γῆς 15 καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ ἱλαρῶναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει·</p>

21. Vgl. C.J. den Heyer: 'Klaarblijkelijk koos Jezus niet voor het wraakzuchtige Godsbeeld van de wraakpsalmen – gelet op de politieke situatie in het joodse land van die dagen was er voldoende reden dat wel te doen. Maar hij koos voor het barmhartige, liefdevolle God-als-Vader-beeld van Psalm 103' (C.J. den Heyer, *De lievelingspsalm van Jezus*, 38).

Deze verzen behoren tot het deel van de psalm dat handelt over God en de mensen (104,14-23).²² God wordt onder meer geprezen als schenker van brood, al moet de mens daarvoor zwoegen. Dat brood versterkt het hart van de mens. De Hebreeuwse tekst van 104,14-15 bevat tweemaal het woord **לֶחֶם** (brood), dat beide malen in de LXX is weergegeven als ἄρτος.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die teruggaan op Jezus, levert het volgende op. In het onzevader wordt tot God *gebeden* om brood, terwijl Hij volgens de psalm brood geeft zónder dat daarom gevraagd wordt. Ook is in het onzevader niet expliciet vermeld dat de mens het zijne moet bijdragen om brood te verkrijgen en evenmin, dat het brood van God het hart van de mens versterkt (letterlijk: 'stevig maakt'), wellicht als gevolg van de beknoptheid van deze bede. In de bovenstaande psalmverzen ontbreekt een tijdsaanduiding zoals in de broodbede het geval is, maar vers 27 luidt: *Zij allen verwachten van U dat U op de juiste tijd voedsel geeft*.²³ 'Op de juiste tijd voedsel geven' is in het Hebreeuws weergegeven als **לַחֵם אֶכְלֶם בְּעֵתוֹ**; in de LXX (103,27) als δοῦναι τὴν τροφήν αὐτοῖς εὐκαιρῶν. In de broodbede van het onzevader staat 'vandaag' (Lc 11,3 'elke dag') in plaats van 'op de juiste tijd'.

Conclusie: Ondanks de geconstateerde verschillen is God zowel in de psalm als in het onzevader de uiteindelijke schenker van brood. Dit betekent dat de mens niet kan leven zonder God, terwijl hij tegelijkertijd een eigen aandeel moet leveren ter verkrijging van het brood.

Psalm 136 (LXX Psalm 135)

Deze hymne heeft de vorm van een litanie en begint met de woorden: '*Prijs de Heer, want Hij is goed*' waarop het tweede, steeds herhaalde deel volgt: *zijn liefde kent geen grenzen* (**לֹא יֵדָע גְּבוּלָתוֹ** / τὸ ἔλεος αὐτοῦ). Deze lofprijzing wordt in de verzen 2-3 in iets andere bewoordingen herhaald, evenals op het einde van de psalm, hetgeen het geheel tot een eenheid maakt. De tussenliggende verzen vormen het relaas van Gods schepping van de kosmos en zijn grote daden in de omgang met het volk Israël. In 136,25 wordt God beschouwd als schenker van brood/voedsel:

Hij geeft voedsel aan alles wat leeft – zijn liefde kent geen grenzen.

MT Ps 136,25	LXX Ps 135,25
נָתַן לָכֶם לֶחֶם לְכָל-בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם הוֹדֶה	ὁ διδοὺς τροφήν πάσῃ σαρκί ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

22. J.C. McCann geeft de volgende structuur van Ps 104: vv. 1-4 God and the heavens; vv. 5-13 God and the earth (...); vv. 14-23 God and people (...); vv. 24-30 "all" God's works (...); vv. 31-35 conclusion: God's joy (v.31) and human joy (v. 34), J.C. McCann, *The Book of Psalms*, 1097.
23. Ook in Ps 145,15-16 is God de schenker van voedsel op de juiste tijd; tevens treft men in deze lof-psalm de thema's aan van het koningschap van God (145,1.11.12.13), de Naam (145,1.2.10.15.21), redding en verlossing (145,19-20).

Een vergelijking met de broodbede uit het onzevader levert het volgende op. De psalmist prijst Gods gave van brood/voedsel 'aan alle vlees', terwijl in het onzevader tot God wordt gebeden om 'ons' brood, hetgeen een beperktere kring veronderstelt. De psalmtekst bevat in tegenstelling tot de broodbede in het onzevader geen tijds-aanduiding. De broodbede sluit beter aan bij de Hebreeuwse tekst (לחם) dan bij de LXX-tekst (τροφή). De gave van brood staat in de psalm binnen de context van Gods eeuwig durende barmhartigheid en liefde (חסד / ἔλεος).²⁴

Conclusie: Psalm 136,25 werpt mogelijk licht op de betekenis van de broodbede. Gods gave van brood heeft de connotatie van eeuwig durende barmhartigheid en liefde; zonder God is geen leven mogelijk (vergelijk Ex 16,4).

Spreuken 30,7-9

Qua genre, thematiek en woordgebruik is een vergelijking tussen Spr 30,8 en de broodbede van het onzevader passend, ook al omdat zij beide uit de wijsheidstraditie stammen. Spr 30,8 maakt deel uit van het zogenaamde gebed van Agur (Spr 30,7-9) dat in de ik-vorm is geschreven. Naar aanleiding van deze tekst schrijft R. Whybray dat dit gebed een uniek genre vertegenwoordigt in de wijsheidsliteratuur. Whybray veronderstelt dat het gebed van Agur – evenals het onzevader – een didactisch doel diende en een voorbeeldfunctie had.²⁵ Agur vraagt aan God twee dingen opdat hij niet de Naam van God zal verloochenen:

- 7 *Twee dingen vraag ik U,
weiger mij die niet voordat ik sterf:*
- 8 *houd valsheid en leugen ver van mij,
geef mij geen armoede of rijkdom,
laat mij van het brood genieten, dat mijn rantsoen is,*²⁶
- 9 *zodat ik niet verzadigd raak en U ga verloochenen,
en ga zeggen: 'Wie is de HEER?'
Zodat ik niet arm word en ga stelen
en de Naam van mijn God geweld aandoe.*

24. Vgl. J.L. Mays : 'That brings the story down to every meal and makes the recitation of the LORD'S mighty works a preface to every blessing said over the food we eat. It becomes apparent here why our LORD taught us to pray for the coming of the reign of God and the gift of daily bread in one short prayer. They are both part of the continuum of God's mighty works. All of history and each day of living are contained in the story of the LORD'S steadfast love' (J.L. Mays, *Psalms*, 421).

25. R. Whybray, *Proverbs*, Grand Rapids 1994, 441.

26. Bij 'rantsoen' is in de Willibrordvertaling aangetekend: Dat ik nodig heb en mij door God is toegedacht.

MT Spr 30,7-9	LXX Spr 30,7-9
<p>7 שְׁתִּים שְׁאַלְתִּי מֵאַתָּךְ אֶל־תִּמְנַע מִמֶּנִּי בְּטָרֵם אֲמוּת: 8 שְׁוֹא וּדְבַר־כָּזָב הִרְחַק מִמֶּנִּי רֹאשׁ וְעֶשֶׂר אֶל־תִּתֶּן־לִי הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֶקִי: 9 פֶּן אֲשַׁבֵּעַ וְכַחֲשֵׁתִי וְאֶמְרֵתִי מִי יְהוָה וּפֶן־אֲנַרְשׁ וְנִגְבַּחְתִּי וְתַפְשֵׁתִי שֵׁם אֱלֹהִי:</p>	<p>7 δύο αἰτοῦμαι παρὰ σοῦ μὴ ἀφέλης μου χάριν πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν με 8 μάταιον λόγον καὶ ψευδῇ μακράν μου ποιήσον πλοῦτον δέ καὶ πενίαν μή μοι δῶς σύνταξον δέ μοι τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη 9 ἵνα μὴ πλησθεὶς ψευδῆς γένωμαι καὶ εἶπω τίς με ὀρᾷ ἢ πενηθεὶς κλέψω καὶ ὁμόσω τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ.</p>

De LXX-versie van 30,8c wijkt af van die in de MT. Zo wordt het verbum **טַרַּח** (hifil imperativus singularis plus suffix eerste persoon singularis), dat 'in stukken scheuren', 'voeden', 'voorzien in', 'laten genieten', betekent, weergegeven als σύνταξον ('voorschrijven', 'opdragen'). Verder is **לֶחֶם חֶקִי** vertaald als τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη ('dat wat nodig en voldoende is'). Het woord **קִי** betekent iets wat schriftelijk is vastgesteld of bepaald: 'maat', 'doel', 'taak', 'verplichting', 'regel'. L. Köhler en W. Baumgartner vertalen **לֶחֶם חֶקִי** als 'mein rechtes Teil Speise, my fair portion of bread'.²⁷ De LXX geeft **לֶחֶם** hier evenals in Ex 16,22 weer als τὰ δέοντα en geeft hiermee een bredere invulling aan het 'brood'.²⁸ Mocht er een connectie met τὸν ἄρτον ... τὸν ἐπιούσιον in de broodbede van het onzevader bestaan, dan is de Hebreeuwse tekst hier van doorslaggevende betekenis geweest.

Na de inleiding in Spr 30,7 vraagt Agur aan God om valsheid en leugen evenals armoede en rijkdom ver van hem te houden. Rijkdom bergt immers het gevaar in zich van de ontkenning van God, armoede dat van stelen met als gevolg 'de Naam van mijn God geweld aandoen' (30,9; vergelijk Lv 19,11-12).²⁹ In de ogen van Agur is God schenker van rijkdom en armoede, maar ook van de hem toegemeten portie brood. Hij wil de Naam van God heiligen door op God te vertrouwen voor al wat hij nodig heeft. Spr 30,7-9 verbindt armoede en rijkdom met 'het geweld aandoen van de Naam'; het tegendeel daarvan, 'de heiliging van de Naam', wordt verbonden met de toebedeelde portie brood, het rantsoen of dat wat nodig en voldoende is.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. Het gebed van Agur is een persoonlijk en in de ik-vorm geformuleerd gebed, terwijl het onzevader over 'wij' spreekt. Agur richt zich tot God (יְהוָה / θεός), in het onzevader 'Vader' genoemd. Afgezien van de algemene uitspraak 'voordat ik sterf' bevat 30,7-9 geen concrete tijdsaanduiding. Agur bidt om de hem toebedeelde portie brood; deze 'maat' is afwezig in de broodbede, tenzij die

27. L. Köhler; W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, 326.

28. Vgl. Ex 16,22 waar **לֶחֶם מִשְׁנֵה** in de LXX weergegeven is als τὰ δέοντα διπλᾶ.

29. **חָפַשׁ** ('pakken') komt alleen hier voor in verband met de Naam van God; vgl. L. Köhler; W. Baumgartner, *Lexicon*, 1038: 'sich an G.s Namen vergreifen' (?) Pr 30,9. MT Spr 30,9 spreekt over de Naam van 'mijn' God, LXX over de Naam van God.

verwoord is in ἐπιούσιος. Agur wil de Naam van God geen geweld aandoen; het onzevader spreekt, positief geformuleerd, over de heiliging van de Naam. In beide gebeden is God schenker van brood, in het gebed van Agur tevens van rijkdom en armoede. In Spr 30,7-9 is het brood (30,8) verbonden met de Naam (30,9); in het onzevader is dit eveneens het geval, maar dan in omgekeerde volgorde.

Conclusie: Het gebed van Agur werpt licht op de gevaren van rijkdom en armoede met betrekking tot de heiliging van de Naam: de verloochening van God door oververzadiging respectievelijk het geweld aandoen van de Naam door te stelen. De Naam wordt daarentegen geheiligd door op God te vertrouwen voor hetgeen men nodig heeft. In Spr 30,7-9 en in het onzevader is brood verbonden met de Naam; de volgorde is verschillend. In beide gebeden is God degene die brood uitdeelt.³⁰ De begrensde hoeveelheid brood in 30,8c biedt mogelijk een verheldering van de betekenis van de broodbede, met name van de term ἐπιούσιος: deze term kan de betekenis hebben van 'toekomend', 'noodzakelijk', 'nodig' en heeft dan niet de waarde van een tijdsbepaling.³¹ Literaire afhankelijkheid tussen deze beide teksten is echter niet hard te maken.³²

Jezus Sirach 27,30-28,7

In deze vermanende passage staat het thema vergeving centraal en wordt het nemen van wraak resoluut van de hand gewezen. Wraak is niet in overeenstemming met de geboden. Bovendien is het volgens Sirach in je eigen voordeel om je naaste te vergeven want wie niet wil vergeven, is onbarmhartig en zal zelf geen vergeving van God kunnen verkrijgen. Om vergeving moet men trouwens bidden. De tekst van Sir 27,30-28,7 luidt als volgt:³³

30 *Ook wrok en woede zijn iets afschuwelijks:
alleen een zondaar blijft ermee lopen.*

1 *Wie wraak neemt, zal de wraak van de HEER voelen:
Hij zal zijn zonden nooit uit het oog verliezen.*

2 *Vergeef je naaste zijn onrecht:*

30. Vgl. K. Berger: 'In Prov 30,8 wie im Vaterunser wird Gott in der Rolle des antiken Kornverteilers (gr.: *sitometres*) gesehen' (K. Berger, *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart 1993, 78).

31. In hoofdstuk 3 is al in dit verband aandacht besteed aan de vrij ingewikkelde visie van R. ten Kate. Hij meent dat ἐπιούσιος een neologisme is en gelezen dient te worden als ἐπ-τούσιος, dat in verband staat met ἐπιέναι. Volgens Ten Kate verenigt ἐπιούσιος drie aspecten in zich: a) God heeft een *rantsoen* brood voor de mens bestemd en doet hem dit *toekomen*; b) de mens heeft dat brood *nodig* en tot slot, c) de mens *komt ermee toe*, hij heeft er genoeg aan. Het werkwoord ἐπιέναι betekent 'erbij komen', 'er naar toegaan', 'er naar toekomen' zodat het adjectief de betekenis kan hebben van 'er mee toekomend' (R. ten Kate, *Geef ons heden ons 'dagelijks' brood*, 137-139). Het is maar de vraag of de toenmalige lezers dit 'neologisme' begrepen.

32. Vgl. R.W. Byargeon: 'The most I wish to affirm is that a significant echo of wisdom, both in terms of structure and theology, can be heard in the Lord's prayer' (R.W. Byargeon, *Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9-13)*, in: *JETS* 41 (1998, 3) 353-365, hier: 365).

33. De Hebreeuwse tekst van deze passage is niet bekend. Zie: P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden etc. 1997. De WV gaat uit van de Griekse tekst 'in een kritische uitgave' (Willibrordvertaling 1995, 958).

*dan worden, wanneer je erom bidt,
jouw eigen zonden kwijtgescholden.*

- 3 *Kan een mens die tegenover een medemens in zijn woede volhardt,
bij de HEER zijn heil komen zoeken?*
- 4 *Kan hij, die onverbiddelijk is voor zijn medemens,
om vergeving bidden voor zijn eigen zonden?*
- 5 *Als iemand die zelf maar een mens is,
in zijn wrok volhardt,
wie zal dan verzoening bewerken voor zijn zonden?*
- 6 *Denk aan het einde en houd op met haten;
denk aan de ondergang en de dood
en houd je aan de geboden.*
- 7 *Denk aan de geboden en koester geen wrok tegen je naaste;
denk aan het verbond met de Allerhoogste
en zie door de vingers wat maar onwetendheid is.*

LXX Sirach 27,30-28,7

- 30 μηνις καὶ ὀργή καὶ ταῦτά ἐστιν βδελύγματα
καὶ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐγκρατὴς ἐστὶ αὐτῶν
- 1 ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὐρήσει ἐκδίκησιν
καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ διατηρῶν διατηρήσει
- 2 ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου
καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται
- 3 ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν
καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν
- 4 ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος
καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται
- 5 αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν
τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ
- 6 μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι ἐχθραίνων
καταφθορὰν καὶ θάνατον καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς
- 7 μνήσθητι ἐντολῶν καὶ μὴ μηνίσης τῷ πλησίον
καὶ διαθήκην ὑψίστου καὶ πάριδε ἄγνοιαν

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. De oproep ἄφες (imperativus aoristus) in 28,2 is identiek aan die in de bede om vergeving in het onzevader, maar is in Sirach niet gericht tot God maar tot de lezer. Dit betekent dat in 28,2 vergeving aan de naaste voorwaarde is voor vergeving door God. Om vergeving van God te verkrijgen, moet men bidden.

Sir 27,30 spreekt over een zondaar en 28,1.2.4.5 bevat het eenduidige begrip ἁμαρτίαι ('zonden'; vergelijk Lc 11,4). Vergeving respectievelijk verzoening door God wordt aangeduid met λύω (28,2; vergelijk Mt 16,19; 18,18) en ἐξιλάσκομαι (28,5).

Conclusie: Jezus Sirach verklaart uitgebreid en met een beroep op de geboden waarom onderlinge vergeving noodzakelijk is. Het gebod dat hij hier met name noemt is 'je naaste niet haten'. Zo wordt vergeving gekoppeld aan naastenliefde en barmhartigheid (28,4.7), een connotatie die licht werpt op de beknopte bede in het onzevader. Sir 28,2 werpt in zoverre licht op de bede om vergeving dat aan vergeving door God de eigen vergeving aan de naaste vooraf dient te gaan; dit is een ondersteuning voor de vertaling van ἀφίχαμεν (Mt 6,12b) als 'vergeven hebben'. In Sirach staan verschillende werkwoorden voor vergeving door God en voor vergeving door mensen onderling. In het onzevader wordt slechts één werkwoord voor beide vormen van vergeving gebezigd. Dit gebruik van slechts één werkwoord laat nog scherper zien dat vergeving door God en vergeving door mensen onderling, in elkaars verlengde liggen.

*Jesaja 63,7-64,11*³⁴

Het gebed in Jes 63,7-64,11 dateert uit de tijd na de verwoesting van de eerste tempel, de tijd van de ballingschap. In de totale wanhoop die dan heerst, keert het volk zich bij monde van de profeet tot God in een persoonlijk gebed. De hieronder afgedrukte verzen behoren tot het geheel van 63,7-64,11. In de verzen die aan deze passage voorafgaan (63,3-6) en erop volgen (65,1-7) is God aan het woord, in de tussenliggende passage de ik/wij-figuur, de profeet. Het is een lang, breedsprakig gebed, dat tot het genre van de collectieve klaagpsalmen behoort.³⁵

De ik-figuur bezingt allereerst bij wijze van *captatio benevolentiae* Gods heilsdaden die in het verleden plaatsvonden (63,7-14). Deze ik-figuur is de profeet zelf, die zich vanaf 63,16 vereenzelvigt met het volk en dan over 'wij/ons' spreekt. Deze verhalende lofzang is al deels gelardeerd met de klacht over de ervaren afwezigheid van God. Die klacht (te herkennen aan de 'waar'- en 'waarom'-vragen) wordt gecontinueerd en versterkt door de dringende bede dat God toch mag omzien naar zijn volk (63,15-19a).

De daarop aansluitende passage bevat de bede om Gods ingrijpen en de schuldbelijdenis van het volk (63,19b-64,8); de schuld voor het afdwalen van het rechte pad wordt de Eeuwige aangerekend (63,17; vergelijk 6,10). Het klaaglied wordt afgesloten in 64,9-11 met een verwijzing naar de verwoesting van de heilige steden en de tempel en met de verwoording van het intense verlangen naar de komst en redding van God.

Deze tekst – een klaagpsalm in de vorm van een gebed – is gekozen omdat hij qua vocabulaire en thematiek overeenkomsten vertoont met het onzevader, zoals 63,16 en 64,7 laten zien.

34. In de Vulgata werd Jes 63,19b het eerste vers van Jes 64 zodat dit hoofdstuk niet eindigt met 64,11 maar met 64,12. Verschillende bijbelvertalingen, waaronder de Statenvertaling en de NBG, volgen de indeling van de Vulgata.

35. A. Schoors, *Jesaja*, Roermond 1972, 370; W.A.M. Beuken wijst op de overeenkomsten met Ps 77 en Ps 106, verder met Neh 9 en Jes 59: 'Kortom, de lange smeekbede van TJ [Trito Jesaja YAS] vertoont de kenmerken van een psalm uit (de liturgie van) de ballingschap en zij is tevens een profetie die organisch past in het geheel van TJ. ... Het literaire genre is dat van het klaaglied van het volk, maar de verschillende onderdelen hiervan zijn zelfstandig ontwikkeld' (W.A.M. Beuken, *Jesaja*, Deel III B, Nijkerk 1989, 9-10).

63,16 *U bent toch onze vader.*
Abraham kent ons niet meer,
En Israël wil niets meer van ons weten.
U, HEER, onze vader,
Van oudsher heet U onze Verlosser.

MT Jes 63,16	LXX Jes 63,16
כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ כִּי אֲבִרְהָם לֹא יָדָעֵנוּ וְיִשְׂרָאֵל לֹא יַפְרִידֵנוּ אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ גֹאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ:	σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ ὅτι Ἀβραὰμ οὐκ ἔγνων ἡμᾶς καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνων ἡμᾶς ἀλλὰ σὺ κύριε πατήρ ἡμῶν ῥύσαι ἡμᾶς ἀπ' ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐστίν·

64,7 *En toch, HEER, bent U onze vader.*
Wij zijn de leem, U bent de boetseerder,
Wij zijn allen het werk van uw hand.

MT Jes 64,7	LXX Jes 64,7
וְעַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ אַתָּה אֲנַחְנוּ הַחֲמֵר וְאַתָּה יִצְרָנוּ וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ:	καὶ νῦν κύριε πατήρ ἡμῶν σὺ ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες·

De wij-figuur noemt God in 63,16 en 64,7 tot driemaal toe *onze Vader* en doet een appèl op zijn barmhartigheid.³⁶ In 63,16 is het qal participium גֹּאֲלֵנוּ ('lossen', 'vrijkopen') in de LXX weergegeven als ῥύσαι ἡμᾶς ('redden', 'verlossen'; imperativus aoristus); aan de Naam (שְׁמֶךָ / τὸ ὄνομά σου) is in de LXX ἐφ' ἡμᾶς ἐστίν toegevoegd.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. In beide teksten wordt God 'onze Vader' genoemd; in de Jesajatekst wordt echter niet de vocativus gebruikt zoals in het onzevader.³⁷ De aanduiding 'onze Vader' veronderstelt kinderen, zonen en dochters. In dit verband spreekt de profeet over τοὺς δούλους (63,17), terwijl God spreekt over μου τέχνα (63,8); in het onzevader is impliciet verondersteld dat de bidders kinderen van God zijn. Thematische overeenkomsten tussen beide teksten zijn het verlangen naar de komst van God uit de hemel, de Naam,³⁸ vergeving door God, redding (vergelijk Mt

36. Tob 13,4 spreekt eveneens over 'onze Vader'; vgl. Jer 3,4.19 en 31,9 (LXX 38,9).

37. Vgl. A. Strotmann, *Mein Vater bist Du! (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurt 1991, 41-42. Verder H. Ringgren: 'Aus alledem geht hervor, daß der Gedanke von Gott als Vater des Eigentumsvolks keine zentrale Stellung im Glauben Israels einnimmt. Es ist nur eines von vielen Bildern, womit das Verhältnis zwischen JHWH und Israel beschrieben wird' (H. Ringgren, in: *THAT*, Band I, 19).

38. Vgl. W. Grimm: 'Die Stoßrichtung des Gebets könnte ohne weiteres auf die Formel gebracht

6,13b). In 63,7-14a wordt het woord indirect tot God gericht; vanaf vers 14b wordt God direct in de tweede persoon aangesproken zoals dit ook in het onzevader gebeurt. Als verblijfplaats van de Eeuwige wordt de hemel genoemd (63,15; vergelijk Mt 6,9b).

Tegelijkertijd verschilt 63,7-64,11 aanmerkelijk van het onzevader, dat geen verhalende elementen of klacht bevat en veel beknopter is geformuleerd. De Jesaja-tekst staat in het teken van de noden van het volk Gods op aarde (vergelijk de *Wir-Bitten* van het onzevader). De tweedeling in *Du-* en *Wir-Bitten* is in de Jesajatekst niet als zodanig herkenbaar; de bede om brood ontbreekt. Jes 63,15-64,11 is toegesneden op Israël, een element dat ontbreekt in het onzevader.

Conclusie: In beide teksten is sprake van 'onze Vader'. Jes 63,15-16 verbindt het vaderschap van God met erbarmen (ἐλεος), medelijden en trouw, hetgeen van belang is voor de betekenis van 'Vader' in Mt 6,9b. Gods vaderschap is tevens uitdrukkelijk verbonden met de Naam en met redding (63,16), een connectie die ook in het onzevader terugkomt. Schuld wordt in de Jesaja-tekst ervaren als afwezigheid van God, vergeving als herstel van de relatie; deze connotaties werpen mogelijk licht op de bede om vergeving in het onzevader.

§ 2 ENKELE GEBEDEN UIT HET JODENDOM

Het Sjema Jisraël

Het Sjema Jisraël dankt zijn naam aan het openingsvers in Dt 6,4 en geldt als het belangrijkste gebed van Israël. Omdat Jezus ongetwijfeld vertrouwd was met het Sjema, verdient dit gebed een eigen plaats in dit boek.

Het Sjema bestaat uit drie gedeelten uit de Tora: Dt 6,4-9; 11,13-21 en Nu 15,37-41; zij worden voorafgegaan en gevolgd door een of meer zegenspreuken. Het gebed als geheel is geleidelijk gegroeid. Daarop duidt al de volgorde van de teksten: Nu 15,37-41 wordt niet als eerste maar als laatste tekst geciteerd; waarschijnlijk behoorde oorspronkelijk alleen Nu 15,41 (*Ik ben de HEER uw God, die u uit Egypte geleid heeft om uw God te zijn. Ik ben de HEER uw God*) tot het gebed.³⁹ Omstreden is of de beide teksten uit Dt reeds in hun geheel werden geciteerd tijdens de Tweede Tempelperiode, toen aan het Sjema de decaloog voorafging (Dt 5,6-21; mTamid 5,1).⁴⁰ Sinds de Tannaïtische tijd raakte de decaloog in verband met het

werden: "Geheiligt werde dein Name" ' (W. Grimm, *Die Motive Jesu. Das Vaterunser. Kommentiert und ausgelegt*, Stuttgart 1992, 20).

39. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 24-25.

40. S.C. Reif meent op grond van de vroegste tannaïtische discussies '... that the first paragraph was an early adoption and that the third paragraph (Numbers 15: 37-41) had not yet achieved an equal status in the second century C.E.' (S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993, 83). Vgl. R. Kimelman: 'Although the *Mishnah* and its two commentaries, the Palestinian and Babylonian Talmud, discuss the motifs, concluding perorations, structures and sequence of the Shema and Amidah liturgies, they fail to provide a full text. Such a text becomes available in the ninth century in the *Order of Prayers* by Amram Gaon and in the fragments of the Genizah of the synagogue of Fostat, Cairo, built in 882 CE' (R. Kimelman, *The Shema and the Amidah: Rabbinic Prayer*. In: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London-New York 1997, 108-120, hier: 108).

reciteren van het Sjema in onbruik; de reden daarvan is waarschijnlijk dat de beide Dt-teksten de decaloog deels overlappen.

In de Tweede Tempelperiode en in de tijd van de Tannaïm was het reciteren van het Sjema een afzonderlijk gebod (Dt 6,7). Het Sjema werd thuis gezegd, maar in de synagoge en in de tempel werd het door de priesters ook tijdens de ochtenddienst uitgesproken (mTamid 5:1).⁴¹

Het Sjema dient tweemaal per dag te worden gebeden, 's morgens en 's avonds, door mannelijke volwassenen (mBerachot 1,1-4); vrouwen, slaven en kinderen zijn vrijgesteld (mBerachot 3,3). Volgens de school van Sjammai moest dit gebed 's morgens staande, en 's avonds bij het slapen gaan liggend worden gereciteerd, volgens de school van Hillel was niet de houding tijdens het bidden van belang, maar de gebedstijden (mBerachot 1:3; tBerachot 1:6).

In het ochtendgebed gaan twee zegenspreuken aan de bijbelpassages vooraf; in de eerste zegenspreuk wordt God als Schepper gedankt voor de scheiding tussen licht en duisternis (*Jotser Or*),⁴² in de tweede voor zijn liefde en onderricht (*Ahava Rabba*); de bijbelteksten worden gevolgd door één zegenspreuk (*Emet weJatsiev*), een hymne ter bevestiging van de belijdenis.⁴³ 's Avonds wordt het Sjema voorafgegaan en gevolgd door twee zegenspreuken. Uit mBerachot 1,4 blijkt dat de structuur van het Sjema vastlag, maar de inhoud van de zegenspreuken (korter of langer) nog niet. Men hield rekening met lokale tradities ondanks alle normativiteit.⁴⁴ Of de zegenspreuken voor en na het Sjema al in de Tweede Tempelperiode gebruikelijk waren, is onzeker en zij zullen daarom hier niet worden besproken.⁴⁵

41. Ondanks mTamid 5,1 is T. Zahavy van mening dat het Sjema voortkomt uit het milieu van de schriftgeleerden omdat de 'primary motifs of the national cult in Jerusalem are noticeably *missing* from both the *Shema* and from the frame of blessings that surrounds it. Such ideas and institutions as the Temple, the priesthood, Jerusalem, and Davidic lineage, all prominent motifs in the Amidah, are not primary concerns of the framers of the *Shema*' (T. Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, Lanham-London 1990, 90-91).

42. Vgl. L.A. Hoffman over deze eerste zegenspreuk die voorafgaat aan het Sjema: '... which is falsely characterized in the secondary literature as a blessing on the theme of creation but really should be seen as a benediction of thanking God for separating light from darkness' (L.A. Hoffman, *Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy*, Bloomington-Indianapolis 1989, 40).

43. Met betrekking tot de beginwoorden van de afsluitende zegenspreuk, אֱמֶת וַיִּצִיב (mBerachot 2,2; mTamid 5,1) stelt E. Schürer dat 'although the wording of the blessings was later considerably expanded, they nevertheless belong basically to the Mishnaic period' (E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. and ed. by G. Vermes; F. Millar; M. Black, Volume II, Edinburgh 1979, 455).

44. '... Eine lange und eine kurze (Benediktion). Wo man festgesetzt hat eine lange (zu sprechen), ist keiner befugt abzukürzen, und wo eine kurze fest steht, ist keiner befugt zu verlängern; (wo festgesetzt ist) eine Schlussformel zu beten, ist keiner befugt die Schlussformel auszulassen; wo aber keine Schlussformel sein soll, ist keiner befugt, eine Schlussformel anzubringen' (mBerachot 1,4 in Duitse vertaling).

45. S.C. Reif: '... the lack of conclusive evidence about the content of the *shema*' itself makes it unlikely that its liturgical setting had been so far defined, and, even when benedictions did begin to attach themselves to its recitation in, say, the latter part of the first Christian century, their oral nature and lack of standardisation meant that they could be no more than brief and simple' (S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, 83-84).

In alle drie de teksten ligt de nadruk op de houding van de mens tegenover de Ene God (Dt 6,4-5; vergelijk Dt 11,13 en Nu 15,40), op het onderhouden van de geboden en op het doorgeven daarvan aan de komende generaties.⁴⁶

Deuteronomium 6,4-9

4 Luister Israël! De HEER is onze God, de HEER is de Enige. 5 U zult de HEER uw God liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten. 6 De geboden die Ik u vandaag voorschrijf, moet u in uw hart prenten. 7 Spreek er met uw kinderen telkens opnieuw over, wanneer u thuis bent en onderweg, als u slapen gaat en opstaat. 8 Bind ze als een teken op uw hand en als een band op uw voorhoofd. 9 Grif ze in de deurposten van uw huis en op de poorten van uw stad.

MT Deuteronomium 6,4-9

4 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:
5 וְאַהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּכָל-לִבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדֶךָ:
6 וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ
הַיּוֹם עַל-לִבְּךָ:
7 וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְחֶךָ
בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ:
8 וְקָשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל-יָדְךָ
וְהָיוּ לְטָטְפַת בֵּין עֵינֶיךָ:
9 וְכָתַבְתָּם עַל-מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ:

Deze gebedstekst bij uitstek, de geloofsbelijdenis van Israël, bevat het gebod tot het *horen* van de stem van God, tot de belijdenis van de Ene God⁴⁷ en de liefde tot God (Dt 6,4-5).⁴⁸ Hart en ziel moeten geheel en al gericht zijn op God.⁴⁹ Het onderricht in

46. Voor talmoedische tradities bij deze tekst, zie P. Navé, *Höre Israel. Talmudische und liturgische Traditionen über Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41*. In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Strolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 56-76.

47. J. Plaskow: 'On the simplest level, the *Sh'ma* can be understood as a passionate rejection of polytheism. ... There is another way to understand oneness, however, and that is as inclusiveness. ... "Hear O Israel": despite the fractured, scattered, and conflicted nature of our experience, there is a unity that embraces and contains our diversity and that connects all things to each other' (J. Plaskow, *Sh'ma* Section 4. In: *My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries*. Volume 1 – The *Sh'ma* and its blessings, eds. L.A. Hoffman; M. Brettler, Woodstock 1997, 98-99).

48. Voor de kwestie of Dt 6,4b bestaat uit één zin met de appositie 'onze God' of dat er sprake is van twee onafhankelijke zinnen, zie F. Sedlmeier, "Höre Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ..." (Dtn 6,4 f.). Überlegungen zu einem zentralen biblischen Text, in: *TTZ* 108 (1999) 21-39, hier: 22-35. In ditzelfde artikel treft men verdere literatuur aan met betrekking tot het Sjema.

49. Vgl. bBerachot 61b: 'Wenn R. Akiba was taken out for execution, it was the hour for the recital of the *Shema*', and while they combed his flesh with iron combs, he was accepting upon himself the kingship of heaven. His disciples said to him: Our teacher, even to this point? He said to them: All my days I have been troubled by this verse, 'with all thy soul', [which I interpret,] 'even if He takes my soul'. I said: When shall I have the opportunity of fulfilling this? Now that I have the

deze woorden en het doorgeven ervan aan de kinderen alsmede uiterlijke tekenen moeten waarborgen dat de geboden levend gehouden en nagekomen worden.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende op. Zowel het Sjema als het onzevader danken hun naam aan de beginwoorden van het betreffende gebed. In de Dt-tekst wordt, ingebed in het spreken van Mozes, over God gesproken, terwijl de bidder van het onzevader zich richt tot God/de Vader. De aanhef van het Sjema 'De Heer is onze God, de Heer is de Enige' heeft het karakter van een belijdenis; de aanhef 'Vader' in het onzevader benoemt een bepaald aspect van de Ene God en is het begin van een smeekgebed. 'Onze God' duidt op gemeenschap; ditzelfde geldt voor de aanspreking 'onze Vader' in Mt 6,9b. Dt 6,4 noemt specifiek Israël, dat ongenoemd blijft in het onzevader. Het doen van de geboden (een andere formulering voor 'de wil van God doen', vergelijk Mt 6,10b) is het gevolg van de erkenning en het liefhebben van de Heer.

Conclusie: Het betreft hier een geloofsbelijdenis respectievelijk smeekgebed. Beide gebeden duiden op gemeenschap. De aanhef 'Vader' in het onzevader accentueert een bepaald aspect van de Ene God in de aanhef van het Sjema, die onvoorwaardelijke liefde eist en het onderhouden en doorgeven van zijn geboden. Dat 'de wil van God doen' voortvloeit uit liefde tot God is een vaststelling die licht werpt op de betekenis van Mt 6,10b.

*Deuteronomium 11,13-21*⁵⁰

13 *Als u daadwerkelijk gehoor geeft aan de geboden die ik u vandaag geef, als u de HEER bemint en dient met heel uw hart en heel uw ziel, 14 "dan zal Ik uw land op tijd regen schenken, herfstregen en voorjaarsregen, zodat u er koren, most en olie kunt oogsten 15 en in het vrije veld zal Ik groen gewas voor uw vee laten groeien." U zult er volop te eten hebben. 16 Zorg ervoor, dat u uw hart niet laat verleiden, zodat u afdwaalt, andere goden dient en voor hen neerbuigt, 17 want dan zal de HEER in toorn ontsteken tegen u. Hij zal de hemel sluiten, zodat er geen regen valt; uw grond zal niets opbrengen en u zult in korte tijd weggerukt worden uit het heerlijke land dat de HEER u schenkt.*

opportunity, shall I not fulfil it? He prolonged the word *ehad* until he expired while saying it. A *bath kol* went forth and proclaimed: Happy art thou, Akiba, that thy soul has departed with the word *ehad*! The ministering angels said before the Holy One, blessed be He: such Torah and such a reward? [He should have been] *from them that die by Thy hand, O Lord*. He replied to them: *Their portion is in life*. A *bath kol* went forth and proclaimed, Happy art thou, R. Akiba, that thou art destined for the life of the world to come' (bBerachot 61b).

50. Dt 11,18-21 is niet afgedrukt daar het (in ietwat gewijzigde volgorde) overeenkomt met Dt 6,6-9.

MT Deuteronomium 11,13-17

13 וְהָיָה אִם-שָׁמַעַתְּ שִׁמְעוּ אֶל-מִצְוֹתַי
 אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוָּה אִתְּכֶם הַיּוֹם
 לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעֲבֹדוֹ
 בְּכָל-לִבְבְּכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם:
 14 וְנָתַתִּי מִטֶּר-אַרְצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה
 וּמִלְקוֹשׁ וְאַסְפֹּת דָּגָנְךָ וְחִירְשְׁךָ וַיִּצְהָרְךָ:
 15 וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדֶךָ לַבְּהֵמָתְךָ
 וְאָכְלָתָּ וְשָׂבַעְתָּ:
 16 הִשְׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם
 וְסָרְתֶם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים
 אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם:
 17 וְחָרָה אַף־יְהוָה בְּכֶם
 וַעֲזַר אֶת־הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר
 וְהִיאָדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ
 וְאֶבְדַּתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה
 אֲשֶׁר יְהוָה נָתַן לָכֶם:

In deze tekst wordt de verbinding tussen God en mensen, tussen hemel en aarde sterk benadrukt. Het al dan niet horen naar, liefhebben en dienen van de Heer is verbonden met beloning respectievelijk straf. De beloning bestaat uit het schenken van regen zodat de aarde vruchten kan voortbrengen en de mensen volop te eten hebben. De sanctie op het niet dienen van de ene God betekent geen regen en dientengevolge geen oogst en bovendien het gedwongen vertrek uit het door de Heer geschonken land.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende op. Ingebed in het spreken van Mozes richt God zich tot Israël, terwijl de bidders van het onzevader zich tot de Vader richten. Dt 11,13-17 is in de tweede persoon pluralis verwoord, dit in tegenstelling tot de *Du-* en *Wir-Bitten* van het onzevader. Evenals in de voorafgaande tekst vaardigt Mozes namens God geboden uit die *Israël* moet nakomen. In het onzevader wordt *God* gevraagd de diverse beden te vervullen, al dragen ook de bidders hun steentje bij. Beloning en straf ontbreken in het onzevader. Zo bestaat er in Dt 11,13-15 een directe samenhang tussen het al dan niet met hart en ziel onderhouden van Gods geboden en een goede of slechte oogst. De grote nadruk op de verbinding tussen hemel en aarde is vooral in Mt 6,10c aanwijsbaar.

Conclusie: Dt 11,13-21 biedt een beeld van God die volstreekte gehoorzaamheid en liefde eist, terwijl in het onzevader juist het vaderlijke aspect van God alle nadruk krijgt. 'De wil van God doen' vloeit voort uit de liefde tot God (vergelijk Mt 6,10b).

Numeri 15,37-41

37 De HEER sprak tot Mozes: 38 'Zeg tegen de Israëlieten, dat zij en hun nakomelingen aan de slippen van hun kleet kwasten moeten bevestigen met een blauwpurperen draad erin. 39 Die kwasten zullen een teken zijn voor u: bij het zien daarvan zult u de geboden van de HEER gedenken; u zult die geboden naleven en niet meer de begeerten van uw hart en uw ogen volgen, die u nu trouweloos naloopt. 40 Zij zullen u helpen eraan te denken al mijn geboden te volbrengen en uw God toegewijd te blijven. 41 Ik ben de HEER uw God, die u uit Egypte geleid heeft om uw God te zijn. Ik ben de HEER uw God.'

MT Numeri 15,37-41

37 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
 38 דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
 וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל־כַּנְפֵי בְגָדֵיהֶם
 לְדֶרֶתָם וְנָתַנוּ עַל־צִיצִת
 הַכָּנָף פֶּתִיל תְּכֵלֶת:
 39 וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ
 וְזָכַרְתֶּם אֶת־כָּל־מִצְוֹת יְהוָה
 וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא־תִתְּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶּם
 וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר־אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם:
 40 לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי
 וְהִייתֶם קְדָשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם:
 41 אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
 אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרָיִם
 מִצְרַיִם לְהִיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים
 אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

Het uiterlijk teken van de kwasten aan het gebedskleed dient als een teken om de geboden van de Heer te gedenken die zijn volk uit Egypte heeft bevrijd.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die van Jezus afkomstig zijn, levert het volgende resultaat op. God spreekt via Mozes tot het volk, terwijl in het onzevader de bidders God aanspreken. Nu 15,40 spreekt over de opdracht om heilig te zijn (קְדָשִׁים) door het gedenken en doen van Gods geboden. De woorden 'Ik ben de HEER uw God ...' (15,41) vormen de beginwoorden van de decaloog. God heeft Israël uit Egypte geleid met het doel om God over dit volk te zijn. God vult hier als het ware de Naam in.

P. Navè omschrijft het gebod van de schouwdraden (צִיצִת), die het symbool zijn voor alle geboden, als volgt: 'Bewahre uns vor dem Übel', want wie de geboden onderhoudt, heeft een afkeer van verkeerd handelen en dat betekent 'heiligheid'.⁵¹

51. P. Navè, Höre Israel, 75. Navè wijst ook op de getallensymboliek van het woord צִיצִת (volgens

Conclusie: Het belang van het onderhouden van de geboden wordt in deze tekst en in de beide voorafgaande teksten van het Sjema beklemtoond. Tegen deze achtergrond valt er nieuw licht op de eerste en de derde bede van het onzevader. De bidders heiligen de Naam door Gods geboden na te leven waardoor zij zelf heilig zijn. Het onderhouden van de geboden vloeit voort uit liefde tot God.

In het algemeen kan worden gezegd dat er belangrijke verschillen bestaan tussen het Sjema en het onzevader. Het Sjema is een geloofsbelijdenis en een gebed dat geciteerd wordt, terwijl het onzevader een smeekgebed is. Het Sjema bestaat voor een groot deel uit Schriftteksten en is omringd door zegenspreuken; het is dan ook aanzienlijk langer en uitgebreider dan het onzevader. Qua opbouw zijn beide gebeden totaal verschillend. Daarnaast bestaat de verplichting het Sjema tweemaal daags te bidden, dit in tegenstelling tot het onzevader (vergelijk echter *Did* 8,3).

*Het Achttiengebed*⁵²

Volgens J. Heinemann waren uitsluitend de voorgeschreven dagelijkse synagogegebeden onderworpen aan vastgestelde regels met het oog op inhoud, opbouw en formulering.⁵³ Deze verplichte gebeden waren voor het merendeel gesteld in het Hebreeuws en hadden als vast bestanddeel de beracha (zegenspreuk), een gebed dat begint en/of eindigt met de woorden: 'Gezegend zijt Gij, Heer onze God, Koning van de wereld, die ...'. De berachot zijn qua lengte variabel; bovendien zijn er berachot die behoren tot een zogenaamd 'snoer' van berachot. In een snoer van berachot begint alleen de eerste beracha met de woorden: 'Gezegend Gij, Heer onze God, Koning van de wereld, die ...'. De volgende berachot hebben deze openingszin niet, wel eindigen zij alle steeds met de woorden: 'Gezegend Gij Heer, die ...'. Deze laatste formule is kenmerkend voor het Achttiengebed (hoewel dit een andere openingsformule heeft), het Sjema en het gebed na de maaltijd.⁵⁴

Samen met het Sjema wordt het Achttiengebed beschouwd als het gebed bij uitstek. Bovendien wordt het vaak genoemd in verband met het onzevader en daarom zal ik ook aan dit gebed de nodige aandacht besteden. Het Achttiengebed, kortweg *Ha-Tefillah* ('het gebed') geheten, staat ook bekend onder de naam *Amida* (Hebreeuws: het staan), omdat het gebed staande wordt gebeden, of *Sjemonè Esré* (Hebreeuws: achttien) omdat de Palestijnse versie bestaat uit achttien berachot,

Rasji 600 plus de acht draden waaruit elke kwast bestaat die vijfmaal zijn geknoot, in totaal 613, d.w.z. het aantal bijbelse ge- en verboden volgens de rabbijnse overlevering) en van het Sjema zelf (245 woorden plus de drie voorafgaande woorden, God, getrouwe koning, in totaal 248 woorden. Dit getal is volgens de antieke opvattingen het aantal ledematen van de mens en tegelijkertijd het aantal geboden (er zijn 365 verboden).

52. Voor de Hebreeuwse tekst en de Nederlandse vertaling van het ochtendgebed in de Asjkenasische versie, zie de uitgave van D.J. van der Sluis; P.J. Tomson; D.J. van Uden; W.A.C. Whitlau, *Elke Morgen Nieuw, Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van een van de centrale Joodse gebeden*, שמרנה עשרה of *Achttiengebed*, Hilversum 1978, 14-19. De daar afgedrukte tekst berust op het gebedenboek van Jitschak Baer, *Seder Avodat Jisrael*, 87-104, en in enkele gevallen op het *Authorized Daily Prayerbook* van Singer.

53. J. Heinemann, The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition. In: *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, ed. J. J. Petuchowski; M. Brocke, London 1978, 82-89. S. Safrai: 'Jedoch nur der Rahmen stand fest, es gab klare Anweisungen, welche Bitten gesagt werden sollen, aber sie waren nicht autoritativ formuliert, und jeder hatte das Recht ... lang oder kurz zu beten' (S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1978, 54).

54. Vgl. D.J. van der Sluis e.a., *Elke Morgen Nieuw*, 42-44.

zegenspreuken of lofprijzingen. Aan de Babylonische versie is later nog een beracha toegevoegd – de *Birkat ha-Minim* – maar ook hier spreekt men desondanks over het *Sjemonè Ešré*.⁵⁵ Sommigen kennen aan het getal achttien een symbolische waarde toe.⁵⁶

Volgens de traditie gaat het Achttiengebed terug op de Mannen van de Grote Vergadering. Voor een groot deel is de wordingsgeschiedenis van het Achttiengebed in duister gehuld, maar men mag er van uitgaan dat er sprake is van een geleidelijke groei van de verschillende zegenspreuken.⁵⁷ De vraag blijft open of de vastlegging van de berachot te danken is aan Rabban Gamliël in Javne of dat men moet rekenen met het naast elkaar bestaan van verschillende recensies van de individuele berachot die lange tijd alleen mondeling zijn overgeleverd, zoals bijvoorbeeld Heinemann en Reif menen.⁵⁸ Mijn uitgangspunt is dat ook al werd de globale inhoud en volgorde van de verschillende zegenspreuken pas tegen het einde van de eerste eeuw van de gewone jaartelling vastgesteld, het gebed zelf van zeer oude datum is en minstens stamt uit de Tweede Tempelperiode.⁵⁹

Het Achttiengebed wordt driemaal daags gebeden, 's morgens, 's middags en 's avonds, door volwassen mannen. Vrouwen, slaven en kinderen waren van deze verplichting vrijgesteld (mBerachot 3,3).⁶⁰ Er bestaat waarschijnlijk een verband tussen

55. Voor de Palestijnse en Babylonische versies, zie bijv. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, Volume II, 455-463.

56. D.J. van der Sluis e.a.: 'Die getallen ... zouden verwijzen naar samenhangen in de schepping. Zo is bijvoorbeeld 18 de getalswaarde van ח (chaj = hij leeft)'. Vgl. Re 3,14-15; 10,8-16: in beide gevallen werden de Israëlieten gered na 18 jaar lang onderdrukt te zijn geweest; vgl. ook Lc 13,10-17 (D.J. van der Sluis e.a., *Elke Morgen Nieuw*, 22).

57. Vgl. J. Heinemann: 'It is generally accepted today that the benedictions of the *amīdah*, and particularly the weekday "Eighteen Benedictions", did not all come into existence at the same time in their present form and order' (J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin-New York 1977, 218). Zie ook A. Marmorstein, *The Oldest Form of the Eighteen Benedictions*, in: *JQR* 34 (1943-44) 137-59. A. Hoffman: 'There must have been a period when the *Amidah* was just beginning but was still so poorly developed that no one paid enough attention to it to record it. ... the exact date of its conception is unknown to us. The number of blessings and their topics would not be fixed until the days of Rabban Gamaliel II' (L.A. Hoffman, *How the Amidah Began: A Jewish Detective Story*. In: *My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries*, Volume 2, *The Amidah*, Woodstock 1998, 17-36, hier: 19).

58. J. Heinemann: '... it seems reasonable to conclude that the Eighteen Benedictions antedate the destruction of the Temple by a considerable period of time. The supposition that it was only at the time of Rabban Gamliel in Jamnia that Simeon *hap-Paqōli* instituted the Eighteen Benedictions and fixed their number at eighteen does not seem tenable. Of course, it is quite probable that not the same eighteen benedictions were recited in every place, not necessarily in the same order, but certainly the custom of a daily recitation of eighteen benedictions is earlier than the destruction of the Temple. This can be inferred from the very manner in which the term, "Eighteen Benedictions" ... is employed by the Sages of Jamnia themselves (cf., for example, *Misnāh Berakōt*, IV, 3)', J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, 22. S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, 5. Zie verder K.G. Kuhn, *Achti-zehngebet und Vaterunser und der Reim*, 10. D.J. van der Sluis e.a., *Elke Morgen Nieuw*, 387-389.

59. Echter S.T. Lachs: '... we have no evidence that the *Shemoneh Esreh* was indeed recited by Jews at the time of Jesus (...). Some, it is true, maintain that it is much older, going back to the time of the "Men of the Great Synagogue." This fanciful exaggeration was intended to give to the *Shemoneh Esreh* an established antiquity so that it might be more readily accepted by the masses' (S.T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken-New York 1987, 120).

60. Driemaal daags bidden in de richting van Jeruzalem is een oude gewoonte, getuige Da 6,11b-c: 'In het bovenvertrek van zijn huis zaten in de richting van Jeruzalem open vensters. Daar wierp hij zich

het driemaal daags bidden en de tijden van de dagelijkse offers in de tempel van Jeruzalem. Een andere verklaring luidt dat deze gebedstijden ertoe bijdragen om telkens weer stil te staan bij Gods opdracht aan de mensen.

Het Achttiengebed wordt ingeleid met de woorden: 'Heer, open mijn lippen en laat mijn mond uw lof verkondigen' (Ps 51,17). Het gebed zelf is als volgt opgebouwd: de eerste drie berachot zijn lofprijzingen, daarop volgen 12 (13) berachot, de smeekbeden ('benedictions of petition'); het gebed wordt afgerond met drie berachot, de dankzeggingen.⁶¹

In de eerste drie berachot komt de Naam ter sprake – beracha 3 begint met de woorden 'Heilig zijt gij en heilig is uw Naam en heiligen loven u elke dag' – en wordt God 'koning' genoemd.

De middelste berachot, de smeekbeden, vallen uiteen in twee delen (berachot 4-9 en 10-16). Daarbij staan in het eerste deel de relatie tot God en de noden en behoeften van de mens centraal: weten, inzicht, verstand in beracha 4; omkeer in beracha 5 ('Doe ons omkeren, onze Vader, tot uw Tora en breng ons nader, onze Koning, tot uw dienst en voer ons in volledige omkeer terug tot voor uw aangezicht...'); vergeving in beracha 6 ('Vergeef ons, onze Vader, want wij schoten tekort, scheld ons kwijt, onze Koning...'); verlossing in beracha 7 ('Zie onze ellende en strijd onze strijd en verlos ons snel, ter wille van uw Naam...'); genezing en bevrijding in beracha 8 ('...want God, koning, een geneesheer, trouw en barmhartig zijt gij...'); zegen over de jaren in beracha 9 ('Zegen voor ons, Heer onze God, dit jaar en al wat het opbrengt ten goede. Geef zegen op het aangezicht van de akker en verzadig ons uit uw goed...').

Het tweede deel van de smeekbeden bevat eschatologische bedes: het bijeenbrengen van de verstrooiden van het volk Israël in beracha 10 ('...en zamel ons tezamen in uit de vier hoeken der aarde. Gezegend gij, Heer, die inzamelt de verstrooiden van zijn volk Israël'); de terugkeer van de rechters en gerechtigheid in beracha 11 ('...Wees Koning over ons, gij Heer, gij alleen, in verbondenheid en erbarmen, en doe gerechtigheid met ons in het recht. Gezegend gij, Heer, Koning, die liefheeft gerechtigheid en recht'); de bede over de ketters, de *Birkat ha-Minim*, in beracha 12 ('...En de verwatenen, ruk die snel uit, breek ze, werp ze temeer en breng ze ten val, snel, in onze dagen...'); het loon voor de rechtvaardigen en de getrouwen in beracha 13 ('...worde uw erbarmen gewekt, Heer onze God. Geef goed loon aan allen die zich in waarheid op uw Naam verlaten...'); de terugkeer van God naar Jeruzalem in beracha 14 ('En keer in erbarmen terug naar Jerusalem, uw stad, en woon in haar ... bouw haar, binnenkort in onze dagen, tot een bouwwerk voor altijd, en bereid in haar snel de zetel van David...'); de definitieve bevrijding in beracha 15 ('De spruit van David, uw dienaar, doe die snel ontspruiten en zijn hoorn

driemaal per dag op de knieën om zijn God te aanbidden en te prijzen, precies zoals hij dat tevoren gewend was'. Vgl. Ps 55,17-18; 1QS 9,26-10,2; Hand 3,1; 10,3.30.

61. Voor bepaalde situaties, bijvoorbeeld wanneer een reiziger zich in gevaar bevond, bestonden er verschillende kortere versies van het Sjema (mBerachot 4,4; tBerachot 3,7). Zie S. Safrai, *Religion in Everyday Life*, in: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai e.a., Volume II, Assen etc. 1976, 1987², 793-833, hier: 800-801. Vgl. het z.g. 'Havinenoe' ('Geef ons inzicht'; mBerachot 29a), de verkorte versie van het achttiengebed, dat wordt toegeschreven aan Mar Sjemoël uit de eerste helft van de derde eeuw.

verheffe zich door uw bevrijding...') en in de laatste smeekbede, beracha 16, verhooring ('Hoor ons gebed, Heer onze God ... Laat ons, onze Koning, niet ledig van voor uw aangezicht terugkeren....').

Op de smeekbeden volgen de berachot 17, 18 en 19, waarin achtereenvolgens gebeden wordt om terugkeer van de dienst ('... doe de dienst terugkeren naar het binnenste van uw huis, en de vuuroffers van Israël en hun gebed neem die in liefde welwillend aan. Moge de dienst van uw volk Israel steeds naar uw wil zijn...'); om God te danken ('Wij danken u, dat gij zijt de Heer onze God en de God van de vaders ... En voor dit alles zij uw Naam gezegend en verheven, onze Koning... en alle levenden zullen u danken, sèla, en uw Naam in waarheid loven... Gezegend gij, Heer, de Goede is uw Naam en het is heerlijk u te danken'); en tot slot om vrede en zegen ('Stel vrede, goedheid en zegen, genade, verbondenheid en erbarmen over ons en over heel uw volk Israel. Zegen ons, onze Vader...').

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende resultaat op. De verschillen tussen deze beide gebeden zijn groot. Daarbij valt als eerste de lengte van het Achttiengebed in het oog, ook al stond de formulering niet helemaal vast, zoals blijkt uit mBerachot 4,3-4:

- R. Gamaliel zegt: 'Elke dag behoort een mens de achttien [zegenspreuken] te bidden.'
- R. Joshua zegt: 'De inhoud van de achttien.'
- R. Akiba zegt: 'Als zijn gebed vloeiend is, bidt hij de achttien [zegenspreuken]. Maar wanneer niet, [dan bidt hij] de inhoud van de achttien.'
- R. Eliezer zegt: 'Hij die zijn gebed maakt tot een vastgestelde plicht, diens gebed is geen smeekbede.'
- R. Joshua zegt: 'Hij die gaat op een plaats van gevaar, laat hij een kort gebed bidden: Red, Heer, uw volk, de rest van Israël; dat bij iedere scheiding van wegen hun behoeften voor uw aangezicht zijn. Gezegend zijt gij, Heer, verhoor het gebed.'

Behalve in lengte verschillen de beide gebeden qua vorm en opbouw. Het korte en compacte onzevader is niet opgebouwd als een 'snoer' van berachot met inleidende en afsluitende zegenbeden zoals het Achttiengebed. Het Achttiengebed is toegesneden op Israël en bevat beden die betrekking hebben op verlossing van vreemde mogendheden, op het bijeenbrengen van het volk Israël, op de politieke messias,⁶² David of Jeruzalem. Ook bevat het Achttiengebed de zogeheten *Birkat ha-Minim*, de 'zegening van de kettters'.⁶³ Al deze thema's ontbreken in het onzevader.⁶⁴ Ook de

62. Volgens D. Flusser ontbrak deze messiaanse gedachte in een oudere vorm van het Achttiengebed. Oorspronkelijk waren er twee eschatologische berachot waarin God werd geprezen als degene die zijn volk Israël bijeenbrengt en als bouwer van Jeruzalem (vergelijk Ps 147,2): 'But over a period of time, the hope for a personal Messiah was included in the benediction for Jerusalem, or in an added special benediction for the offspring of David. This special benediction existed by the first century CE, for it is reflected in the Benedictus (Luke 1:68-71)', D. Flusser, *Jerusalem in the Literature of the Second Temple Period*, in: *Jmm* 5 (1976) 43-45, hier: 43.

63. De precieze formulering en de datering van de *Birkat ha-Minim* zijn omstreven. D. Flusser meent dat 'this benediction is pre-Christian, and therefore originally could not have referred to Christians at all, but rather referred to separatists such as the Essenes' (D. Flusser, *Jerusalem in the Literature of the Second Temple Period*, 44). Over de *Birkat ha-Minim* bestaat veel literatuur. Zie bijv. P.W. van der Horst, *The Birkat Ha-Minim in Recent Research*, in: *ExpTim* 105 (1994) 367-368.

64. F. Refoulé: 'Si la prière enseignée par Jésus assume la prière juive, elle la transforme, en la libérant de tout particularisme national ou légal' (P. Bonnard; J. Dupont; F. Refoulé, *Notre père qui es aux cieux*, 28).

nadruk op *snel* of *binnenkort* ingrijpen en handelen (berachot 7, 12, 14 en 15) of de vraag om beloning, straf en vergelding zoekt men vergeefs in het onzevader. Evenmin bestaat er de verplichting tot driemaal daags bidden (dit is wel het geval in *Did* 8,3). Omgekeerd ontbreekt het tweede lid van de bede om vergeving ('zoals ook wij vergeven...') in het Achttiengebed.

Anderzijds bestaan er echter tussen het Achttiengebed en het onzevader ook formele en vooral inhoudelijke overeenkomsten. Naast de berachot bevat het Achttiengebed – evenals het onzevader – smeekbeden. In beide gebeden is het gebruik van de imperativus, eindrijm en parallellisme (zie bijvoorbeeld berachot 5 en 6) waar te nemen.⁶⁵ De inhoudelijke overeenkomsten betreffen de bede om vergeving (beracha 6 waarbij de beide voorafgaande berachot om inzicht, omkeer en schuldbelijdenis, de voorwaarden vormen voor het verkrijgen van vergeving), de bede om verlossing, verbonden met de Naam (berachot 7-8) en de bede om levensonderhoud, waarin God de schenker van 'brood' is (beracha 9). Het is opmerkelijk dat de *Du-Bitten* van het onzevader inhoudelijke overeenkomsten vertonen met het tweede deel van de middelste berachot, de *Wir-Bitten* daarentegen juist met het eerste deel daarvan. Bovendien begint het tweede deel van het onzevader met de bede om brood, terwijl deze bede in het Achttiengebed juist de afsluiting vormt van het eerste deel na de beden om vergeving en verlossing. Wel moet dit fenomeen met de nodige voorzichtigheid worden beschouwd daar er geen zekerheid bestaat over de precieze volgorde van de berachot in de eerste eeuw. God wordt koning (מלך) genoemd, in beracha 11 verbonden met gerechtigheid en barmhartigheid; de Naam (שם) is een belangrijk item. In berachot 5 en 6 wordt God 'onze Vader' en 'onze koning' genoemd, in beracha 19 'onze Vader' en 'Heer onze God' in verband met vergeving respectievelijk zegen. De 'afstand' (koning, Heer onze God) én 'nabijheid' (Vader) in verband met God is ook in het onzevader aanwezig.

Conclusie: Er zijn belangrijke verschillen te constateren tussen het Achttiengebed en het onzevader en ik meen dan ook niet dat het onzevader een beknopte versie zou zijn van het Achttiengebed. Dat neemt niet weg dat een aantal thema's uit het Achttiengebed in verkorte vorm terug te vinden is in het onzevader. Dit wijst erop dat deze thema's gemeengoed waren in de joodse context waarvan Jezus deel uitmaakte. God wordt in het Achttiengebed zowel op intieme wijze ('onze Vader') als op afstandelijke wijze ('onze koning') aangesproken; het onzevader kent de intieme aanhef, spreekt echter ook over het koninkrijk. De uitgebreide aanhef in Mt 6,9b is intiem en afstandelijk tegelijkertijd. De Naam is in het Achttiengebed verbonden met verlossing en met politieke bevrijding, het koningschap van God met gerechtigheid en barmhartigheid. Weten, inzicht en omkeer zijn noodzakelijke voorwaarden voor het verkrijgen van vergeving. Deze connotaties werpen licht op de betreffende beden in het onzevader.

65. Vgl. K.G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 10, zie verder 12-24.

Het kaddisj

Het kaddisj (Aramees: 'heilig') wordt in de literatuur vaak genoemd vanwege overeenkomsten met de *Du-Bitten* van het onzevader. J. Jeremias is bijvoorbeeld van mening dat de bede om de heiliging van de Naam en om de komst van het koninkrijk niet een nieuwe schepping van Jezus zijn, maar uit de joodse liturgie stammen en wel uit het kaddisj. Jezus was immers van kindsbeen af vertrouwd met dit gebed dat aan het slot van de synagogedienst werd gebeden.⁶⁶

Het kaddisj is volgens J. Heinemann geen privégebed maar een gebed dat althans oorspronkelijk onder meer bij het leren van de Tora en ter afsluiting van de Toralezing werd gebeden.⁶⁷ Langzamerhand heeft het een eigen plaats in de liturgie gekregen als overgang van de verschillende onderdelen van de dienst en later vooral bij rouwdiensten.⁶⁸

Een groot probleem vormt de datering en de reconstructie van de originele vorm van dit Aramese gebed waarvan verschillende versies bestaan als gevolg van een langdurige mondelinge traditie.⁶⁹ Volgens J. Dunn gaat de vroegste vorm van het kaddisj waarschijnlijk terug tot de tijd van Jezus.⁷⁰ Aan de wieg van het kaddisj stond wellicht een formule als 'de grote Naam worde geprezen', een formule die langzamerhand is uitgegroeid tot een volledige doxologie.⁷¹ Tot de later toe-

66. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 192.

67. J. Heinemann: 'Many scholars have noted that the phrase, "hallowed be thy name, thy Kingdom come," is parallel to the *Qaddis* which does not belong to the area of private prayer. But we should not forget that this style also occurs in private prayers, e.g., in the thanksgiving prayer for rainfall, where God is addressed in the second person as in the prayer of Jesus, while the *Qaddis* refers to God in the third person' (J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, 191). Er bestaan verschillende vormen van het kaddisj: het volledige kaddisj (קדיש שלם); het half-kaddisj (חצי קדיש); het kaddisj *yatom* (קדיש יחום), uitgesproken door een kind van overleden ouder(s); het kaddisj *de-Rabbanan* (קדיש ררבנן) met een speciale bede voor de leraren; het kaddisj *le-chaddata* (קדיש לחרחא); voor meer informatie, zie A. Lehnardt, *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, TSAJ 87, Tübingen 2002, 16-17. A. Lehnardt voegt aan bovenstaande opsomming nog het kaddisj *jehe shelama* ('es möge Frieden sein') toe, een combinatie van het volledige kaddisj en het kaddisj *le-chaddata* waarin een bede om vrede is opgenomen.

68. Vgl. R. Aron, *Les origines juives du Pater*, in: *La Maison-Dieu* 22 (1966,85) 36-40, hier: 36. Vgl. I. Elbogen: 'Das Kaddisch dient, ..., zum Abschluß des ganzen Gebets oder wichtiger Teile desselben, sowie zum Abschluß der Toravorlesung; es ist aber auch ein Gebet, das Trauernde am Schlusse des Gottesdienstes sprechen. Die liturgische Verwendung entspricht nicht dem ursprünglichen Sinne des Kaddisch, sie hat nicht nur zu einer Umdeutung, sondern auch zu einer Erweiterung des Kaddisch geführt; aber auch abgesehen hiervon hat der ursprüngliche Wortlaut des Kaddisch vielfache Erweiterungen erfahren' (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 92-93).

69. Mogelijk bestond er ook een Hebreeuwse versie van dit gebed. B. Graubard verwijst naar 'Sefer haRokeach' waar een reden wordt gezocht voor het feit dat het kaddisj in het Aramees is gesteld. Het antwoord luidt: 'Weil Kaddisch im Lande Israel entstand, und als sie aus Babylonien kamen, wurde es ins Aramäische übertragen, da auch in der Mischna aramäische Sätze vorhanden sind, wie der Satz Hillels über den Ertränkten. Auch in Jerusalem sprach man vor allem aramäisch... Man verfaßte Kaddisch aramäisch, damit das Volk es verstand. Auch wollte man unterstreichen, daß Kaddisch durch die späteren Weisen und nicht durch die ersten eingesetzt wurde' (B. Graubard, *Das 'Kaddisch'-Gebet*, in: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Stolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 102-119, hier: 105-106).

70. J. Dunn, *Prayer*, 617. A. Lehnardt merkt op dat de oudste recensies van het kaddisj (ca. negende tot elfde eeuw) vaak deels Aramese deels Hebreeuwse zinsneden bevatten, vaak binnen een zin (A. Lehnardt, *Qaddish*, 43).

71. A. Lehnardt: 'Diese und ähnliche Formeln sind offensichtlich (zunächst) auch unabhängig von den anderen Abschnitten und Formeln des Qaddish verwendet worden. Daß man diese kurze Formel

gevoegde beden behoort bijvoorbeeld die om shalom of de bede dat de gebeden en smekingen van het huis Israël door de Vader in de hemel aangenomen worden.⁷²

De eerste schriftelijke vermelding van het kaddisj als onderdeel van de voorgescreven dagelijkse synagogale gebeden wordt echter pas aangetroffen in de Babylonische Talmoed, in het tractaat Soferim (10,7) van rond het jaar 600.⁷³ De gebedstekst zelf is vermeld in Soferim 14,12.⁷⁴ Het ontbreken van een verwijzing naar de verwoesting van de tempel wordt daarentegen beschouwd als een teken van hoge ouderdom; dat geldt ook voor de eenvoudige vorm waarin de eschatologische beden zijn verwoord.⁷⁵

J. Heinemann meent dat de openingswoorden van het kaddisj (in het Engels: 'Glorified and sanctified be His great name throughout the world which He has created according to His will. May He establish His kingdom in your lifetime and during your days ... speedily and soon; and say, Amen') dateren uit de vijfde eeuw, tegen het einde van de talmoedische periode.⁷⁶

A. Lehnardt komt in (de bewerking van) zijn dissertatie over het kaddisj tot de conclusie dat het kaddisj voor het grootste deel gegrond is in ons onbekende overleveringen. Daaruit vloeit een problematiek voort die reeds de recipiënten in de natalmoedische tijd bezighield en in de loop der eeuwen leidde tot vaak niet te verifiëren speculaties:

Zwar lassen sich im Qaddish relativ klar alte Traditionen ausmachen, und dies hat oft zu Vermutungen geführt, es stünde zu in älteren Quellen belegten Gebeten, wie dem Vaterunser, in besonderer Beziehung. Redlicherweise muß man aber aufgrund des bekannten Materials festhalten, daß sich über eine vermeintliche "proto-rabbinische" Geschichte des Qaddish ebensowenig etwas Definitives ausmachen läßt wie über die Vorläufer anderer vergleichbarer jüdischer Gebete, die außerhalb rabbinischer Schriften überliefert werden. Gerade im Hinblick auf das Vaterunser ist festzuhalten, daß sich das Qaddish nur als ein Text verstehen läßt, der sukzessiv, in einem Prozeß von Erweiterung, Umdeutung und Neuverwendung entstanden ist, also einen ganz anderen Werdegang genommen hat, als das auf einen Autor zurückgeführte Gebet Jesu.⁷⁷

nicht immer als *pars pro toto* des Qaddish verstanden hat, läßt sich SifDev 306 entnehmen, einer Stelle, die wohl erst im Verlauf ihrer Rezeption mit dem Qaddish in Verbindung gebracht wurde. ... wurden kurze doxologische Formeln zunächst nur als Umschreibung des Tetragramms ... gebraucht' (A. Lehnardt, *Qaddish*, 298).

72. B. Graubard, Das 'Kaddisch'-Gebet, 108.

73. 'Furthermore, where there are nine or ten persons who have heard either *bareku* or *kaddish* and, after the service, one of them [who missed one of the benedictions] said *bareku* or *kaddish*, he has thereby performed [the duty of public worship]' (*Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, Minor Tractates*, ed. Abraham Cohen, London 1984, 39a).

74. *The Babylonian Talmud, Minor Tractates*, 40b (2). Voorschriften in verband met het bidden van het kaddisj tijdens de liturgie staan vermeld in Soferim 19,12 en 21,6.

75. Zie Kaddish, in: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 10, 1978³, kolom 661. Vgl. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 93. G. Strecker spreekt over 'das altertümliche, aus der Tempelzeit stammende Kaddisch-Gebet' (G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 113).

76. J. Heinemann, The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition, 81. Vgl. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin-New York 1977, 24.

77. A. Lehnardt, *Qaddish*, 297-298. Vgl. R. Byargeon: 'it seems tenuous and perhaps anachronistic to argue that some sort of borrowing took place between the two [het kaddisj en het onzevader YAS] ...' (R. Byargeon, *Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer* (Matt 6:9-13), 354).

Of het kaddisj als vergelijkingsmateriaal kan dienen in een onderzoek naar het onzevader, staat of valt met de datering van dit gebed. Daarover is geen zekerheid te verkrijgen, tenzij men Soferim als uitgangspunt neemt. Tegelijkertijd kan de mogelijkheid dat het kaddisj toch aanzienlijk ouder is, niet zomaar worden afgewezen. Ondanks de boven beschreven problematiek met betrekking tot de datering en wordingsgeschiedenis van dit gebed, ga ik het kaddisj toch vergelijken met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan. Daarvoor ga ik uit van de volgende tekst (half-kaddisj) in de vertaling van A. Lehnardt:⁷⁸

Groß und geheiligt sei sein großer Name! Amen! In der Welt, die er erschaffen hat, nach seinem Willen, und seine Königsherrschaft komme, zu euren Lebzeiten und zu euren Tagen, zu euren Lebzeiten, des ganzen Hauses Israel, in Bälde und in naher Zeit. Und sie sollen sprechen: Amen! Und die Gemeinde respondiert: Amen! Sein großer Name sei gepriesen, in Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit, er sei gepriesen! Und er spricht: Er sei gepriesen! Amen! Es sei gelobt, und es sei erhoben, und es sei erhaben, und es sei geschmückt, und es sei erhöht, und es sei gerühmt der Name des Heiligen, gepriesen sei er! Amen! Über und über alle Preisungen und Lieder und Lobpreisungen und Tröstungen, die je in der Welt gesprochen wurden. Und sie sollen sprechen: Amen!

יחגדל ויחקדש
שמיא רבה אמן
בעלמא דברא כרעוניה
וימליך מלכותיה בחייכון
וביומיון ובחיייהון דכל בית
ישראל בעגלא ובזמן קדיב
ואמרו אמן
ועונין הצבור אמן
יהא שמיא רבה מברך
לעלם ולעלמי עלמיא
ואומר ויחברך אמן

ישחבב ויחרומם
ויחנשא ויחהדר
ויחעלה ויחקלם

שמיא דקודשא בריך הוא אמן
לעילא מכל ברכתא ושירחא
חושבחה ונחמחא דאמירן
בעלמא ואמרו אמן

Zowel in het kaddisj als in de eerste twee *Du-Bitten* van het onzevader is sprake van asyndetische beden met imperativi die steeds aan het begin staan van de betreffende

78. Tekst (MS New York, JTS 4074) en vertaling stammen uit A. Lehnardt, *Qaddish*, 20-21.

beden (formele overeenkomst). In het kaddisj ontbreekt de duidelijke structuur van *Du-* en *Wir-Bitten*. Het kaddisj is gesteld in de derde persoon singularis en spreekt over 'zijn' Naam en 'zijn' koningschap en kan daardoor als een afstandelijker gebed worden aangemerkt dan het onzevader ('uw' Naam; 'uw' koninkrijk). Beide gebeden beginnen met de heiliging van de Naam waarop de bede om de komst van het koninkrijk volgt. In het kaddisj worden deze beden echter gevolgd door een toelichting. Bovendien legt het kaddisj een verband tussen de wil van God en Gods schepping van de wereld. De nadruk op de *spoedige* komst van het koninkrijk ontbreekt in het onzevader.

Conclusie:

Aan het begin van mijn bespreking van het kaddisj heb ik J. Jeremias vermeld, die meent dat de eerste twee beden van het onzevader niet een nieuwe schepping van Jezus zijn, maar uit de joodse liturgie stammen. Dat Jezus de woorden en de inhouden van deze beden aangereikt heeft gekregen vanuit zijn eigen joodse context en vanuit de eigen geloofstraditie, zal niet verbazen. Wanneer men uitgaat van een achterliggende joodse (liturgische) traditie, kan dit betekenen dat de drie eerste beden van het onzevader tevens het betekenislement van zegenbeden bevatten.⁷⁹ Zoals eerder vermeld, speelt de heiliging van de Naam (*qiddush hashem*) een zeer belangrijke rol in het joodse religieuze leven; de Naam wordt geheiligd door naar de Tora te luisteren en deze stipt te onderhouden, zelfs als dit leidt tot martelaarschap. De heiliging van de Naam blijkt niet alleen door God zelf te gebeuren maar dient ook door Israël te geschieden. Dit is waarschijnlijk een ondersteuning is voor de eerdere argumentatie dat niet alleen God wordt opgeroepen zijn Naam te heiligen, maar dat dit tevens een opdracht is aan de bidder van het onzevader. Dit geldt ook voor de beide andere *Du-Bitten*.⁸⁰ De bijzondere rol van Israël ontbreekt in het onzevader evenals de nadruk op de *spoedige* komst van het koninkrijk. Anderzijds ontbreekt in het kaddisj de clustering van *Du-* en *Wir-Bitten*.

Awienoe - Malkenoe

Onze Vader, onze koning, אֲבִינוּ מֶלֶכְנוּ: aan deze beginwoorden ontleent dit smeekgebed zijn naam.⁸¹ Over Rabbi Akiba doet het verhaal de ronde dat hij tijdens een periode van lange droogte bad: '*Onze Vader, onze koning, wij hebben geen andere koning dan u; onze Vader, onze koning, omwille van uzelf, heb medelijden met ons*'. Daarop ging het regenen (bTa'anith 25b). Dit gebed van Rabbi Akiba zou de oorsprong en de basis zijn van het Awienoe-Malkenoe. Hoewel dit gebed toege-

79. Vgl. Berachot 40b: 'een zegening waarin de Naam [van God] niet voorkomt, is geen zegening (A. Mello, *Mattheüs, De schriftgeleerde, Het Evangelie als midrasj*, Kampen 2002, 100); jBerachot 9,1; 12a: 'een beracha waarin niet het koningschap ("koning van de wereld") voorkomt, is geen beracha (D.J. van der Sluis e.a., *Elke Morgen Nieuw*, 44).

80. Vgl. Strack-Billerbeck, I, 410. Dit blijkt eveneens uit het antwoord dat de gemeente geeft op de smeekbeden: 'amen'.

81. P. Lenhardt noemt het Awienoe-Malkenoe een nieuwe vorm van smeekgebed 'by connecting the most intimate and the most formal epithets applying to God (father, king in the opening formula) and confession of sins (in the opening and concluding line) with the confession of faith and the plea for divine grace' (P. Lenhardt, *Avinu Malkenu*. In: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. R. Zwi Werblowsky; G. Wigoder, New York-Oxford 1997, 82).

schreven wordt aan Rabbi Akiba (ca 50-135 nChr), stamt het mogelijk uit een oudere (mondeline) traditie. Perioden van langdurige droogte gingen vaak gepaard met vasten. Het Awienoe-Malkenoe wordt dan ook gereciteerd op vastendagen (behalve op Tish'ah be-'Av) en tijdens de tien dagen van ommekeer, de *Aseret Yemei Teshuvah*, van Rosj ha-Sjana (Nieuwjaar) tot Jom Kippoer (Grote Verzoendag), met uitzondering van de sabbat en de middagdienst voorafgaande aan Jom Kippoer.

De aanroeping Awienoe-Malkenoe wordt gevolgd door een smeekbede en wordt als in een litanie telkens herhaald. De reconstructie van de wordingsgeschiedenis van dit gebed is problematisch. Het aantal en de volgorde van de beden variëren sterk.⁸² Het is een zeer indringend gebed. Gezien de dagen waarop het Awienoe-Malkenoe gereciteerd wordt, is het niet vreemd dat dit gebed begint met een schuldbelijdenis.⁸³

Our Father, our King, we have sinned before You.

Our Father, our King, we have no King but You.

Our Father, our King, deal with us for the Sake of Your Name ...

אבינו מלכנו חטאנו לפניך
אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אחה
אבינו מלכנו עשה עמנו למען שמך

Het gebed eindigt eveneens met een beroep op de Naam:⁸⁴

Our Father, our King, do it for the Sake of Your great Name.

*Our Father, our King, do it for the Sake of Your abundant mercies;
and have compassion upon us.*

*Our Father, our King, be gracious unto us and answer us,
for we have no good works to show.*

Deal charitably and kindly with us, and save us.

אבינו מלכנו עשה למען שמך הגדול
אבינו מלכנו עשה למען רחמיך הרבים
רחמול עלינו
אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים
עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו

82. Vgl. I. Elbogen: 'Bei dem losen Charakter der Litanei war es sehr leicht, Sätze einzuschalten, und das ist im reichen Maße geschehen' (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 148). In verband met het onzevader zijn volgens S. Lauer relevant: 'Der historisch-theologische Rahmen der Entstehung des Gebets, die altüberlieferten zwei bis fünf Formeln und besonders die Anrede "unser Vater, unser König!".' Verder meent Lauer dat 'die Kürze des Gebets nicht allzu scharf interpretiert werden sollte' (S. Lauer, *Awinu Malkenu* (Unser Vater, unser König!). In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, 120-127, hier: 126-127).

83. De Engelse vertaling van deze versie (negende eeuw) van het *Abinoe Malkenoe* (*Seder Rab'h Amram Gaon*, ed. E.D. Goldschmidt, 138 vv.) is van J.J. Petuchowski, *Jewish Prayer Texts of the Rabbinic Period*. In: *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, ed. J.J. Petuchowski; M. Brocke, 39-40; deze versie bestaat uit 27 beden; voor een langere, uit 38 beden bestaande (Hebreeuws-Nederlandse) versie van het Awienoe-Malkenoe, zie de *Siddoer* van J. Dasberg, 284-286.

84. J.J. Petuchowski, *Jewish Prayer Texts of the Rabbinic Period*, 39-40.

Tussen dit begin en einde van het Awienoe-Malkenoe bevinden zich smeebeden van allerlei aard zoals de bede om verijdeling van de plannen van wie ons haten, om redding van vijanden en ziekten, om genezing, om behoed te worden voor honger en voor het zwaard, om vergeving, om berouwvolle terugkeer, om te worden geschreven in het boek van het leven.

Een vergelijking met die onderdelen van het onzevader die op Jezus teruggaan, levert het volgende op. De twee eerste beden van het Awienoe-Malkenoe bevatten geen imperativi, de overige beden wel. Op dit punt is er een overeenkomst te signaleren met het onzevader. Een onderscheid tussen *Du-* en *Wir-Bitten* kent het Awienoe-Malkenoe niet; alle smeebeden zijn *Wir-Bitten*. Praktisch alle thema's uit het onzevader treft men in dit gebed aan: de aanspreking van God als Vader, het koning-zijn van God, de Naam, brood, schuldbelijdenis en vergeving (het kwaad, redding), maar in een andere volgorde.

Vanwege de onduidelijke wordingsgeschiedenis van het Awienoe-Malkenoe richten wij ons nu speciaal op de drie eerste beden en stellen het volgende vast. De steeds terugkerende aanhef in het Awienoe-Malkenoe klinkt intiem (Onze Vader) en tegelijkertijd afstandelijk (onze koning), terwijl de aanroep 'Vader' in het onzevader enkel van intimiteit getuigt. Daarom is het interessant dat de uitgebreide aanhef in Mt 6,9b ook zowel intiem als meer afstandelijk klinkt en daarmee wellicht 'aangepast' is aan het joodse milieu van die tijd (in de vijfde en zesde beracha van het Achttiengebed wordt eveneens gebeden tot 'onze Vader en onze koning').⁸⁵ Ook in het onzevader is iedere bede gericht tot de 'Vader', maar deze aanhef wordt niet telkens herhaald.

In beide gebeden wordt God om vergeving gevraagd, maar de zinsnede 'zoals ook wij vergeven hebben...' ontbreekt in het Awinoe-Malkenoe.

Na de bekentenis van zonden, die de relatie met God herstelt, wordt God in het Awienoe-Malkenoe uitdrukkelijk beleden als de enige 'koning' van de bidders. Het onzevader spreekt over het koninkrijk dat moet komen.

Conclusie: De thematiek in het Awinoe-Malkenoe vertoont opmerkelijke overeenkomsten met die in het onzevader. De vorm en de verwerking van die thematiek is in beide gebeden verschillend.

85. M. McNamara heeft een onderzoek gedaan naar het voorkomen van deze appositie in de Targoem. Hij komt tot de conclusie dat de aanduiding voor God als jullie of mijn Vader in het rabbijnse jodendom van rond het einde van de eerste eeuw voorkomt; in latere tijd gebeurt dit echter slechts zelden, met name niet in de Targoem op de Profeten waar deze term juist vermeden lijkt te zijn (M. McNamara, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Grand Rapids 1972, 115-119, hier: 115).

Avondgebed (bBerachot 60b)

Het avondgebed in bBerachot 60b luidt in een Engelse vertaling als volgt:⁸⁶

*Blessed is He
who causes the bands of sleep to fall upon my eyes
and slumber on my eyelids,
and gives light to the apple of the eye.
May it be Thy will, O Lord, my God,
to make me lie down in peace,
and set my portion in Thy law
and accustom me to the performance of religious duties,
but do not accustom me to transgression;
and bring me not into sin, or into iniquity,
or into temptation, or into contempt.
And may the good inclination have sway over me.
and let not the evil inclination have sway over me
And deliver me from evil hap and sore diseases,
and let not evil dreams and evil thoughts disturb me,
and may my couch be flawless before Thee,
and enlighten mine eyes lest I sleep the sleep of death.
Blessed art Thou, oh Lord, who gives light to the whole world in Thy glory.*

ברוך המפיל חבלי שינה על עיני וחנומה על עפעפי ומאיר לאישון בח עין
יהי רצון מלפניך ה' אלהי שחשכני לשלום וחקן חלקי בחורך
וחרגילני לידי מצוה ואל חרגילני לידי עבירה ואל חביאני לידי חטא
ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון
וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע
וחצילני מפגע רע ומחלאים רעים
ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים וחהא מטחי שלמה לפניך
והאר עיני כן אישן המוח
ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו

In dit (korte) gebed wordt een verband gesuggereerd tussen inzicht in de Tora en al dan niet zondigen. Inzicht in de Tora en in Gods geboden vormt een tegenwicht tegen zonden en overtredingen. De bidder spreekt over de goede drift (יצר טוב) en de kwade drift (יצר הרע) in de mens.⁸⁷ Zonde en beproeving zijn in dit gebed eveneens met elkaar verbonden. De bidder vraagt God hem 'niet in de macht van zonde, ... beproeving ... te brengen' en hem te verlossen van ongeluk en ziekte.

Een vergelijking met het onzevader levert het volgende resultaat op. Het avondgebed wordt uitgesproken door een 'ik'-figuur, terwijl het onzevader in de *Wir-*

86. De Engelse vertaling en de Hebreeuwse tekst van Berachot 60b zijn genomen uit *The Babylonian Talmud. Seder Zera'im. Berakoth*, ed. I. Epstein, transl. M. Simon, New York 1970. Vgl. A. Mello, *Mattheüs, De schriftgeleerde, Het Evangelie als midrasj*, Kampen 2002, 101-102; G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 114.

87. Over het bijeenhoren van deze beide driften in de mens, zie Th. de Kruijf; M. Poorthuis, *Abinoe: over de joodse achtergronden van het Onze Vader*, Utrecht 1985, 41-46.

Bitten over 'wij' spreekt. Zowel in dit avondgebed als in het onzevader is de bede om vrijwaring van beproeving negatief geformuleerd. Bovendien is die bede in het avondgebed verbonden met een bede om verlossing; dat is ook het geval in Mt 6,13a-b. Het object van de verlossing is in het onzevader algemeen uitgedrukt tegenover de specifieke benoeming ervan in het avondgebed. Het geconstateerde verband tussen inzicht in de Tora en al dan niet zondigen in het avondgebed is een ondersteuning voor het verband tussen de bede in Mt 6,10b en de bede om vergeving van schulden.

Volgens D. Flusser verheldert dit avondgebed de bede om vrijwaring van beproeving in het onzevader. Hij noemt nog een ochtendgebed en een gebed van Rabbi Judah die beide overeenkomen met het avondgebed in bBerachot 60b, doordat ook in deze gebeden de bede om vrijwaring van beproeving negatief is geformuleerd. D. Flusser meent: 'we have to reject any attempt to read into the last phrase of the Lord's Prayer any eschatological meaning.'⁸⁸

De derde *Wir-Bitte* van het onzevader verwijst volgens S. Lachs waarschijnlijk naar de in het avondgebed genoemde *jetser hara*, de kwade drift. Lachs vermeldt dat enkele handschriften de tekst van dit avondgebed lezen als: ' "from the evil [one],"' which refers to Satan, who is in reality the externalization by the Rabbis of the *yezer hara*, the evil inclination, which is internal in man.'⁸⁹

Conclusie: Dit avondgebed geeft inzicht in de betekenis van 'beproeving'. De mens komt in beproeving wanneer *jetser hara*, de kwade drift hem beheerst. Inzicht in de geboden en in de wil van God behoedt voor zonden, schuld en beproeving. In het avondgebed en in de door Flusser genoemde gebeden zijn inzicht in de Tora, beproeving en redding met elkaar verbonden.⁹⁰ Dat is ook het geval in Mt 6,10b en 13a-b. Ook hier blijken de mattheaanse uitbreidingen aan te sluiten bij de joodse gebedscultuur.

88. D. Flusser, Qumrân and Jewish 'Apotropaic' Prayers, in: *IEJ* 16 (1966) 194-205, hier: 202-203. Vgl. G. Strecker, *Die Bergpredigt*, 114.

89. bBerachot 16b, 17b; bHagigah. 16a; bBaba Batra 16a (S. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 122).

90. Vgl. het *Arameese Testament van Levi* (Qumran): '... keep far (ארחק) from me, o Lord, the spirit of unrighteousness and wicked thinking and fornication (רזנותא), turn away (רחא) from me any insolence. May I receive the holy spirit and council and wisdom and knowledge (גבורה) to perform your will... And let all Satan not rule over me ... A wall of peace may encircle me and the shelter of your domination may shelter me from all evil....' (D. Flusser, Qumrân and Jewish 'Apotropaic' Prayers, 194).

CONCLUSIE

Uit de geanalyseerde Schriftteksten en uit de besproken joodse gebeden blijkt dat niet alleen die bedes van het onzevader die op Jezus teruggaan, geworteld zijn in de joodse gebedscultuur, maar ook de matteaanse uitbreidingen van dit gebed. Zelfs kan men stellen dat het onzevader in de overgang van Q naar de matteaanse versie nog meer aansluiting heeft gevonden bij de contemporaine gebedscultuur. De verschillende themata uit het onzevader zijn ook in de besproken oudtestamentische teksten en in de joodse gebeden vaak met elkaar verbonden. Ditzelfde geldt voor de themata die we aantreffen in het matteaanse surplus van het onzevader.

Hoewel ik slechts enkele exempels besproken heb en er opvallende verschillen blijken te zijn tussen deze exempels en het onzevader, meen ik toch dat de door mij doorgevoerde vergelijking in een aantal opzichten nieuw licht heeft laten vallen op de *betekenis* van het onzevader. Het Godsbeeld in de besproken teksten steunt op twee polen. Enerzijds komt op grond van Gods bevrijding van zijn eerstgeboren zoon uit Egypte het beeld naar voren van een machtige, rechtvaardige, strenge, veel-eisende, straffende en wrekende 'koning', anderzijds en in nog sterkere mate het beeld van een liefhebbende, zorgende, trouwe, barmhartige, vergevende 'Vader'. Door de aanhef 'Vader' in de Q-versie van het onzevader krijgt juist deze laatste pool van het Godsbeeld extra nadruk.⁹¹

Het matteaanse surplus in de aanhef zou wellicht beschouwd kunnen worden als een theologische 'correctie' die ook de andere pool van het Godsbeeld naar voren laat komen. De uitbreiding van de intieme aanduiding 'Vader' met het afstandelijke 'in de hemelen' brengt een evenwicht tot stand tussen de beide polen van het Godsbeeld.

Vaderschap roept automatisch zoon-/kindschap op, een in het onzevader slechts impliciet aanwezig item. Uit Ex 4,23 blijkt dat God zijn eerstgeboren zoon heeft bevrijd om Hem alleen te dienen. Ook de bidders van het onzevader zijn uitsluitend gericht op God/de Vader. Het Vaderschap van God vereist van de bidders godvrezendheid (vergelijk Ps 103).

De tweepoligheid van het Godsbeeld komt ook sterk naar voren waar sprake is van zijn Naam. Straf en vergelding van God staan in geen verhouding tot zijn barmhartigheid, liefde, geduld en vergevingsgezindheid (Ex 34,5-7). De Naam staat voor God, voor de Vader zelf. De Naam mag niet lichtvaardig worden gebruikt en wordt geheiligd door de geboden te onderhouden en door erop te vertrouwen dat God zal voorzien in onze behoeften. Het is zelfs zo dat wie de Naam heiligt, in een 'hele' relatie tot God staat en zodoende zelf heilig is (*beracha* 3 van het Achttien-gebed). We hebben de Naam vaak aangetroffen in verband met de wil van God en in verband met vergeving en redding. Concreet ingevuld zou dit voor de bede in het onzevader kunnen betekenen: "Vater, erweise dich als so mächtig, daß alle Zeit erkennt, daß man sich in seinem Leben wirklich auf dich, auf dich allein stützen –

91. Gods zorg voor de hongerigen en de verdrukten, de blinden, de gevangenen enz. zijn eigenschappen die in het Nieuwe Testament aan de Vader worden toegeschreven. K. Berger zegt dan ook dat men het onzevader 'gerade als Entfaltung der Vater-Anrede' kan opvatten en dat het niet uitsluitend 'von der Reichsbitte her zu verstehen ist' (K. Berger, *Manna, Mehl und Sauerteig*, 80).

und am Leben bleiben kann!"⁹² De Naam is verbonden met verlossing en politieke bevrijding (Achttingebed). De Naam heiligen gebeurt ofwel alleen door God, ofwel alleen door het volk Israël, ofwel door God én het volk. God heiligt zijn Naam niet alleen met het oog op zijn volk, maar ook ter wille van zijn eigen eer en glorie.

In Ps 145 wordt God geprezen om zijn koningschap. Het koningschap van God is verbonden met vergeving (Ps 103) en heeft de connotatie van barmhartigheid, trouw en gerechtigheid.

Steeds blijkt God schenker van brood te zijn als teken van zijn barmhartigheid, al moet de mens ook het zijne bijdragen aan dit brood. God schenkt brood om de mensen in leven te houden, van mensen wordt verwacht dat zij erop vertrouwen dat God hun voldoende brood geeft. In de besproken teksten is de gave van brood soms gerelateerd aan een bepaalde hoeveelheid: niet te veel en niet te weinig, maar zoveel als een mens werkelijk nodig heeft (Ex 16; Spr 30,8). Spr 30,8 licht dit nader toe: te veel brood leidt tot rijkdom en daarmee tot het gevaar van het verloochenen van God, te weinig brood leidt tot armoede en daarmee tot het stelen van brood wat een ont-heiliging van de Naam is. Brood krijgt zo tevens de connotatie van broederschap. Teksten als Ex 16,4-5; Spr 30,7-9 en Ps 104,27 hebben een bepaald licht laten schijnen op de crux ἐπιούσιος. Steeds was het brood in deze teksten verbonden met een bepaalde maat, ging het om een hoeveelheid brood die noodzakelijk was voor een bepaalde tijd. Steeds was God schenker van brood. Mogelijk verenigt ook ἐπιούσιος deze verschillende aspecten in zich: God doet het brood *toekomen*, dat mensen *nodig hebben*; daarbij is het rantsoen brood voldoende.

Vergeving van zonden is verbonden met de Naam en betekent het herstel van een relatie, zowel die van mensen onderling als die tussen mensen en God. Vergeving vraagt weten, inzicht in de geboden van God en omkeer (Achttingebed, Avondgebed Berachot 60b). Schuld heeft de connotatie van niet vertrouwen op Gods aanwezigheid. In de onderzochte teksten wordt lijden vaak in verband gebracht met zonden of met de toorn van God. Dit verband is in het onzevader niet aanwezig.

God beproeft mensen (Ex 16, hier verbonden met 'brood' en 'de geboden onderhouden') met als opvoedkundige doelstelling dat het volk leert om op Hem te vertrouwen. Prachtig is in dit verband de plaats van de bede om vergeving in het onzevader. Omgekeerd beproeven mensen God (Ex 17), wanneer zij zijn afwezigheid (menen te) ervaren. In het Avondgebed (Berachot 60b) staat beproeving in verband met de kwade drift in mensen.

De onderzochte teksten werpen ook een bepaald licht op het matteaanse surplus in Mt 6,10b.13. De wil van God doen betekent uit *liefde* zijn geboden onderhouden, geheel en al op Hem gericht zijn en niet achter andere goden aanlopen. Redding en verlossing van de boze betekent dat God zijn aanwezigheid ervaarbaar maakt. Een concrete politieke betekenis is daarbij niet op voorhand uitgesloten. Juist het ontbreken van Israël in het onzevader maakt duidelijk dat dit gebed een algemenere strekking heeft.

92. M. Limbeck, *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Stuttgart 1980, 37.

Mijn onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van het onzevader heeft laten zien dat dit gebed niet te begrijpen is zonder de joodse achtergronden erbij te betrekken (contra Käsemanns criterium van onherleidbaarheid). Dit blijft waar ondanks het feit dat de exacte relatie en invloed van de besproken teksten met betrekking tot het onzevader over het algemeen niet is vast te stellen. Wel bestaat er een literaire relatie tussen Ex 16,4-5 en het onzevader. Dat geldt wellicht ook voor Spr 30,7-9, al is dit niet hard te maken. De wortels van het onzevader liggen in de joodse traditie. Jezus heeft dus niet een volslagen nieuw gebed gecreëerd (zie de vraag aan het begin van dit hoofdstuk). Aan de hand van de hem aangereikte traditie is dit gebed ontstaan dat thema's bevat waarmee hij vertrouwd was en die hem nauw aan het hart lagen. Jezus heeft zijn leerlingen het onzevader geleerd, waarschijnlijk in het Aramees. Over de periode tot aan de vergrieksing van die elementen van het onzevader die op Jezus teruggaan, weten we niets. We zijn uitgegaan van Q en de Q-gemeente waar de vertaalslag heeft plaatsgevonden. Langzamerhand wordt Q uitgebreid, afhankelijk van de context en behoeften van de verschillende gemeenten. Het onzevader blijkt een meerstemmig gebed te zijn waarin de stemmen van de joodse traditie, van Jezus, van Q en van de gemeente(n) zoals die van Matteüs, Lucas en de Didachist, zich tot een harmonieus geheel in elkaar gevoegd hebben.

Deel III

Synchronie en diachronie:

een vergelijking

Hoofdstuk 11 Betekenis in synchronisch en diachronisch perspectief: een vergelijking

INLEIDING

In dit hoofdstuk, dat het karakter heeft van een slotbeschouwing, worden de resultaten van het onderzoek naar de meerstemmigheid van het onzevader, dat is uitgevoerd vanuit twee verschillende methodische perspectieven, samengevat en met elkaar vergeleken. In de eerste en tweede paragraaf staat de vraag centraal wat de door mij gebruikte methoden hebben opgeleverd ten aanzien van de betekenis van het onzevader. De aandacht gaat eerst uit naar de resultaten van het synchrone deel en vervolgens naar die van het diachrone deel. In de derde paragraaf worden de beide methoden met elkaar geconfronteerd. Hier gaat het om de vraag of de twee methodische invalshoeken ook werkelijk tot verschillende resultaten hebben geleid. Of anders verwoord, in hoeverre verschijnt de meerstemmigheid van het onzevader in een ander licht al naar gelang de toegepaste methode?

§ 1 HET SYNCHRONE DEEL

Het synchrone deel begint met een beschouwing over *Betekenis in samenhang* (hoofdstuk 2). In dit hoofdstuk zijn de theoretische achtergronden van de woord- en tekstsemantiek belicht voor zover zij van belang zijn voor mijn analyse van Mt 6,9b-13 vanuit een synchronisch perspectief. Aandacht is onder meer geschonken aan het fenomeen *betekenis* en aan begrippen als context, connotatie en semantische woordvelden. Vervolgens heb ik deze theoretische inzichten toegepast op het eigenlijke object van mijn onderzoek, het onzevader in de versie van Matteüs (Mt 6,9b-13). Ik heb deze passage eerst beschouwd als een afgeronde tekstuele eenheid en vervolgens heb ik deze tekst belicht vanuit zijn directe literaire context (Mt 6,1-18), vanuit zijn plaats en functie binnen de Bergrede en ten slotte vanuit zijn plaats en functie binnen het totale evangelie van Matteüs.

In hoofdstuk 3 is vastgesteld dat Mt 6,9b-13 een tekstuele eenheid is die duidelijk onderscheiden is van de (direct) omringende tekst in 6,7-9a en 6,14-15. Het onzevader heeft een heldere structuur en bestaat uit een aanhef (6,9b) en twee strofen, de zogeheten *Du-* en *Wir-Bitten*. De twee strofen zijn met elkaar verbonden door 6,10c dat enerzijds betrekking heeft op 6,9c, 10a en 10b en anderzijds samenhangt met 6,12b. De aanhef heeft betrekking op elke bede afzonderlijk. De strofen bestaan allebei uit drie beden, die met uitzondering van 6,10c steeds op een 'ou'- of 'ov/ov'-klank eindigen. In de eerste strofe staat God zelf centraal, in de tweede strofe ligt de nadruk op de noden van mensen. De broodbede heeft een opvallende constructie daar alleen deze bede begint met een substantief in de accusativus.

Binnen de tweede strofe neemt de bede om vergeving een bijzondere plaats in. Dit valt af te leiden uit de correspondentie tussen 6,10c (ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς) en 6,12b (ὡς καὶ ἡμεῖς ...) en uit het gegeven dat de bede om vergeving toegelicht wordt in 6,14-15. Het onzevader is qua genre een gebed en vertoont praktisch alle elementen die karakteristiek zijn voor gebedsteksten.

In hoofdstuk 4 is een woord- en tekstsemantische analyse van Mt 6,9b-13 doorgevoerd. Eerst heb ik onderzocht wat de (min of meer) stabiele betekenis is van de afzonderlijke woorden van het onzevader. Vervolgens zijn de connotatieve aspecten van alle woordclusters en zinnen in deze tekst systematisch onderzocht. Gebleken is dat er binnen het onzevader drie betekenislijnen te ontwaren zijn: die van *Onze Vader*, die van *De wij-figuur* en als derde betekenislijn *De relatie tussen Onze Vader (hemel) en de wij-figuur (aarde)*. De relatie tussen hemel en aarde loopt door het gehele gebed heen en zorgt tevens voor de inhoudelijke samenhang tussen strofe I en II. Dankzij een onderzoek naar woordvelden kon de betekenis van de afzonderlijke woorden en clusters van het onzevader nog scherper naar voren komen. Niet altijd kon worden verklaard waarom uitgerekend het in het onzevader staande woord gekozen is; in enkele gevallen zal de persoonlijke voorkeur van Matteüs een rol hebben gespeeld. Gebleken is dat de woordvelden van ὁφείλημα, ὁφειλέτης, πειρασμός en πονηρός elkaar overlappen. De betekenis van het woord ἐπιουσίος kon binnen deze analyse niet opgehelderd worden.

In hoofdstuk 5 heb ik betoogd dat het onzevader aan de basis ligt van de opbouw van de *gehele* Bergrede. Deze toespraak kan gelezen worden als een verheldering van en commentaar op de uiterst beknopte afzonderlijke beden van het onzevader. Juist die toelichting in de Bergrede brengt de verschillende betekenislagen, de *meerstemmigheid* van de afzonderlijke beden, maar ook die van het gebed als geheel tot 'klinken'.

Verder werd nog eens bevestigd hoezeer de *Du-Bitten* en de *Wir-Bitten* met elkaar verbonden zijn en dat deze ook tezamen een eenheid vormen. Dit laatste bleek uit mijn analyse van de zogeheten antithesen (5,21-48; vergelijk 6,19-7,12).

De broodbede neemt in het geheel van dit gebed een aparte plaats in door haar bijzondere constructie. Vastgesteld werd dat 'brood' in deze bede materieel brood kan zijn, maar ook brood in niet-letterlijke betekenis. Met behulp van het door de Vader geschonken brood is het mogelijk de in de Bergrede veel genoemde tweeslachtigheid te vermijden en eenduidig gericht te zijn op de Vader. Die exclusieve gerichtheid op de Vader (τέλειος-zijn 5,48) is noodzakelijk voor een bijdrage aan de verwezenlijking van de *Du-Bitten* van de kant van de bidder. Ook werd duidelijk dat het crux ἐπιούσιος geen temporele aanduiding is.

Grote nadruk krijgt het thema vergeving: er kan enkel sprake zijn van een relatie tot de Vader wanneer de verstoorde relatie tot anderen hersteld is (5,21-27). Vergeving brengt tevens broederschap teweeg, een voorwaarde om God 'Vader' te mogen noemen. De omgang met elkaar als broeders en zusters is verwoord in de zogeheten gouden regel: *Welnu, behandel de mensen in alles zoals je wilt dat ze jullie behandelen. Want dat is de Wet en de Profeten* (7,12). Ook is bij herhaling gebleken dat vergeving gepaard gaat met (overvloedige) barmhartigheid, dat vergeven in feite

een vorm is van het *doen* van barmhartigheid. Vergeving draagt bij aan de vervulling van de *Du-Bitten*.

Vastgesteld werd dat bidden tezamen met barmhartigheid betonen en vergeving schenken probate middelen zijn tegen de beproeving en de boze. Tussen beide begrippen bestaat verwantschap, daar zij beide van een zekere 'dubbelheid' getuigen; in het geval van overgeleverd zijn aan de boze zijn de gevolgen echter steeds negatief, terwijl een beproeving gepaard kan gaan met zowel positieve als negatieve gevolgen.

Aan het slot van het synchrone onderzoek kom ik in hoofdstuk 6 tot de conclusie dat niet alleen de gehele Bergrede maar zelfs het *gehele evangelie* van Matteüs (voor een groot deel) beschouwd kan worden als een commentaar en toelichting op het onzevader. Het onderzoek toont aan dat Mt 6,9-13 een *meerstemmig* gebed is. Die meerstemmigheid is alleen te 'horen' wanneer men naast de directe context, ook de bredere context en uiteindelijk het gehele boek in het onderzoek betreft. De meeste (clusters van) woorden en zinnen uit het onzevader treffen we pas voor het eerst aan in 6,9b-13, terwijl ze daarna nog veelvuldig voorkomen.

Woorden en woordverbindingen die identiek of verwant zijn met de woorden en woordverbindingen in 6,9b-13, of die behoren tot hetzelfde woordveld, komen in het gehele evangelie van Matteüs opvallend vaak voor. Hoewel het voorkomen van dergelijke woorden niet altijd wijst op een connectie met het onzevader – een aantal ervan wijst niet in die richting –, vormen zij een ondersteuning voor mijn conclusie dat het evangelie van Matteüs (voor een groot deel) een commentaar en toelichting is op het onzevader. Voor het méér aan betekenis dat door onderzoek van de context is blootgelegd, verwijs ik naar het 'overzicht van de verbanden tussen 6,9b-13 en de rest van de Bergrede' in hoofdstuk 5 en naar de conclusie aan het slot van hoofdstuk 6.

Matteüs heeft op een geheel eigen wijze invulling gegeven aan het belang van bidden. Zelfs kan men stellen dat het onzevader de basis vormt van het gehele evangelie. Daarom is de opvatting dat Lucas in veel hogere mate dan Matteüs de evangelist van het gebed is, niet houdbaar. Beiden geven op een eigen manier invulling aan dit thema. 'Bidden' is in Mt verbonden met een sterk ethisch appèl. Tertullianus typeerde al rond het jaar 202 het onzevader als een *breviarum totius Evangelii*, een samenvatting van het gehele evangelie. Zijn typering wordt volmondig beaamd door dit onderzoek. Daarnaast is de werkhypothese dat de beden van het onzevader verregaand corresponderen met de narratieve wijze waarop de verteller Jezus tekent, bewaarheid.

§ 2 HET DIACHRONE DEEL

Ook in het diachrone deel van mijn onderzoek lag de nadruk op de *betekenis* van het onzevader. Dit deel begint in hoofdstuk 7 met een theoretische beschouwing over de methode van de redactiekritiek. Vastgesteld werd onder meer dat niet alleen de verschillen maar ook de overeenkomsten met de bron(nen) waaruit de evangelist put, van belang zijn voor het achterhalen van diens theologische visie. Ook de overname van overeenkomstig vocabulaire berust immers op een actieve beslissing.

Vervolgens is in hoofdstuk 8 nagegaan in hoeverre redactionele en traditionele elementen samengaan binnen de eenheid van Mt 6,9b-13. Allereerst is aandacht besteed aan de plaats van het onzevader in de evangeliën van Matteüs en Lucas. In beide gevallen gaat deze vermoedelijk terug op redactie van de desbetreffende evangelist, een gegeven dat eveneens van belang is voor de betekenis van dit gebed. Terwijl in Mt het onzevader het middelpunt vormt van de Bergrede en door deze plaatsing aan het begin van het evangelie programmatische betekenis verkrijgt, staat het onzevader in Lc aan het begin van het reisverhaal en daarmee in het teken van het aanstaande lijden (11,2-4). In Lc vormen uitspraken over het gebed en volharding (11,5-13) de directe context van het onzevader; 11,9-13 verleent extra nadruk aan de broodbede. De directe context van het matteaanse onzevader (6,1-18) is die van de drie vormen van gerechtigheid: aalmoezen geven, bidden en vasten, waarbij 6,14-15 extra nadruk verleent aan de bede om vergeving.

In de vervolgens doorgevoerde redactiekritische analyse van Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 (hoofdstuk 8) is de genoemde methode verfijnd door een semantische analyse van het vocabulaire dat Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 gemeenschappelijk hebben en dat aan de traditie (Q) toegeschreven wordt. Deze in methodisch opzicht ongewone stap heeft belangrijke resultaten opgeleverd voor de *betekenis* van het onzevader. Overeenkomstige begrippen blijken door Matteüs en Lucas op verschillende wijze te worden gehanteerd en een eigen kleur en connotatie te hebben. In de meeste gevallen komt in Mt het gemeenschappelijk vocabulaire voor het eerst voor in 6,9-13 en voor het laatst rond het lijdensverhaal (redactie), wat ook weer wijst op het belang van dit gebed. In Lc vindt men een dergelijke omgang met het gemeenschappelijk vocabulaire niet, wat deels het gevolg is van de plaatsing van het onzevader halverwege zijn evangelie (redactie).

Het gewicht van het onzevader wordt nog aanzienlijk versterkt doordat Matteüs het gemeenschappelijke vocabulaire elders in zijn evangelie, op een enkele uitzondering na, reserveert voor God respectievelijk voor Jezus (redactie). In Lc is dit niet het geval; hier valt een algemener gebruik van de gemeenschappelijke woorden uit het onzevader te observeren. Deze verschillende omgang met het vocabulaire heeft gevolgen voor de connotatie en kleur ervan. Zo weet Matteüs niet alleen de unieke positie van de Vader duidelijk te maken maar ook de unieke relatie van Jezus tot de Vader; juist door de vergelijking met Lc kwam dit nog aanzienlijk scherper naar voren.

Een duidelijk voorbeeld is het begrip Vader. Hoewel Matteüs en Lucas beiden God 'Vader' noemen – Jezus wordt nooit zo genoemd –, stelt Matteüs het aspect van het vaderschap van God centraal in zijn evangelie, terwijl de voorkeur van Lucas

eerder uitgaat naar het meer afstandelijke θεός ('God'). Met het middel dat hem ter beschikking staat, de taal, het vocabulaire, weet Matteüs God als een unieke Vader te presenteren – *Noem ook niemand van u op aarde vader, want één is uw vader, die in de hemel* (23,9) – en tegelijkertijd de exclusieve relatie tussen Jezus en de Vader tot uitdrukking te brengen. God alleen is de Vader van Jezus in Mt. Ook in Lc is God de Vader van Jezus maar hier wordt tevens Jozef vader van Jezus genoemd. Daar komt bij dat Matteüs aardse vaders soms minder gunstig tekent. Wanneer men God dus als Vader aanspreekt in het onzevader, gaat het om een Vader die niet te vergelijken is met aardse vaders. Het vaderschap van God houdt in dat de bidders broeders en zusters van elkaar zijn.

De 'Naam' staat in Mt praktisch altijd in verband met God of Jezus. Door de grote gerichtheid van Jezus op de Vader is het zelfs zo dat de naam van de één die van de ander oproept. Wie wil weten wie de Vader is, moet daarom naar Jezus kijken. Dat geldt ook voor het uitdelen van brood en het schenken van vergeving, want in tegenstelling tot Lc deelt in Mt alleen Jezus brood uit en wordt vergeving ook alleen door hem geschonken. Zo roepen de tot de Vader gerichte beden van het onzevader tevens het leven van Jezus in herinnering zoals dat door Matteüs gepresenteerd wordt. Dat gebeurt ook in de bede om vrijwaring van de beproeving zoals blijkt uit Mt 26,39.42 waar waken en bidden het middel bij uitstek zijn in de beproeving.

Hoewel Matteüs en Lucas het begrip 'koninkrijk' semantisch gezien nagenoeg op dezelfde wijze hanteren, blijkt uit de analyse dat in Mt praktisch alleen Jezus over dit thema spreekt, terwijl in Lc ook anderen dan Jezus dit doen.

Kortom: Matteüs heeft Jezus in zijn evangelie gepresenteerd als de leraar bij uitstek. Bovendien is de in het eerste deel van dit boek genoemde hypothese bevestigd dat de matteaanse Jezus in zijn leven de beden van het onzevader waarmaakt.

Verder blijkt uit de redactiekritische analyse dat doorgaans de versie van Matteüs sterker geworteld is in de traditie wanneer het gaat om elementen die in de beide versies van het onzevader voorkomen maar anders geformuleerd zijn. Een uitzondering vormt de inleidende gebedsformule, die afgezien van het werkwoord 'bidden' bij beide evangelisten vermoedelijk op redactie teruggaat. Het nadrukkelijk gebruikte pronomen ὑμεῖς ('jullie') heeft als connotatie dat leerlingen van Jezus anders bidden dan de buitenwacht; misschien richt Matteüs zich over de hoofden van de eigen gemeenschap heen, ook tot andere christelijke gemeenschappen.

De matteaanse uitbreidingen ten opzichte van de lucaanse versie van het onzevader berusten waarschijnlijk op redactie. Het ligt echter niet voor de hand dat Matteüs als individu dit materiaal toegevoegd heeft aan het onzevader. Daar het gebed al vroeg een liturgische functie had binnen de gemeenten, is het waarschijnlijker dat het surplus reeds binnen zijn gemeente toegevoegd is aan een oudere versie van het onzevader. Hier is sprake van een dynamische ontwikkeling. Het surplus in deze jongere laag van het onzevader vormt een verduidelijking van de oudere versie van dit gebed. Zo laat de aanhef in de matteaanse versie er geen misverstand over bestaan tot welke vader de bidder zich richt: *onze Vader in de hemelen*. *Onze* Vader duidt op gemeenschap, op broeder- en zusterschap waarbij niemand de Vader kan claimen. Het surplus maakt verder de eenheid tussen hemel en aarde duidelijk, maar ook het 'nog niet', het gebrekkige van dit één-zijn. Het

surplus geeft de weg aan die leidt tot een overbrugging van de kloof tussen hemel en aarde: *uw wil geschiede*. Tot slot laat de bede in 6,13b zien dat God machtiger is dan de boze, die de overkoepelende personificatie van het kwaad is.

De *Sitz im Leben* van de matteaanse en lucaanse versie van het onzevader moet gezocht worden in de liturgie en de katechese binnen de geloofsgemeenschappen van Matteüs en Lucas. Beide versies van het onzevader zijn binnen een context van gebedskatechese opgenomen.

Niet alleen ten aanzien van het gemeenschappelijk woordgebruik, ook in ander opzicht is de redactiekritische methode verfijnd. Het begrip redactie werd verbreed door een onderscheid te maken tussen 'het individu Matteüs' en 'Matteüs in samenspraak met de gemeente(n)'.

Aan 'het individu Matteüs' heb ik de plaats van het onzevader binnen het gehele evangelie toegeschreven. Of ook de observatie dat woorden en uitdrukkingen uit het onzevader elders in het evangelie terugkomen; bij een aantal woorden gebeurt dit zelfs zo vaak dat zij tot het voorkeursvocabulaire van Matteüs gerekend kunnen worden. Bovendien is gebleken dat veel woorden uit het onzevader voor het eerst in dit gebed voorkomen en voor het laatst op het einde van het evangelie. Juist door de vergelijking met Lc kwam scherp naar voren dat beide evangelisten ieder op een geheel eigen wijze omgaan met het vocabulaire van het onzevader. De bijzondere wijze waarop Matteüs dit doet, geeft aan hoe belangrijk het onzevader voor Matteüs is en tevens hoe belangrijk het onzevader is voor het verstaan van zijn evangelie en vice versa.

Gezien 6,7-8, waar overvloedig woordgebruik van de heidenen wordt afgewezen, is het niet waarschijnlijk dat Matteüs zelf zich aan dit euvel schuldig zou maken. Eerder moet het surplus dan ook al in een eerder stadium aan een oudere laag van het onzevader zijn toegevoegd. Waarschijnlijk heeft Matteüs de versie van het onzevader zoals die in zijn gemeente gebruikelijk was, in zijn evangelie opgenomen. Dit is de reden waarom het surplus niet aan de redactie van 'het individu Matteüs' is toegeschreven, maar aan 'Matteüs in samenspraak met de gemeente(n)'.

Daar de gemeente van Matteüs pluriform was en bestond uit christelijke joden, joden-christenen en heidenen, is het denkbaar dat er verschillende versies van het onzevader circuleerden binnen verschillende groepen uit zijn gemeente. Die versies varieerden van de 'Q-versie' tot de versie die wij nu aantreffen in 6,9b-13. Matteüs heeft een bepaalde versie van het onzevader tot standaardtekst willen maken door te zeggen: Zó moeten jullie bidden (9a). Tezamen met het pronomen ὑμεῖς ('jullie') geeft οὕτως ('zó') aan dat Matteüs deze versie tot het gebed bij uitstek maakt van zijn gemeente, die zich daarmee onderscheidt van andere gemeenten. Deze visie impliceert dat het onzevader méér is dan een gebedsvoorbeeld.

Tot eenzelfde visie ben ik gekomen met betrekking tot het onzevader in *Did* 8,2 dat nagenoeg identiek is met Mt 6,9b-13, maar uitgebreid is met een doxologie en met het voorschrift dit gebed driemaal daags te bidden (*Did* 8,3). Ook in de gemeente van de Didachist circuleerden waarschijnlijk verschillende versies van het onzevader en ook hier wordt een bepaalde versie tot standaardtekst verheven. En tot slot, in Lc is een dergelijk procédé eveneens voorstelbaar, al ontbreekt hier het

woordje οὗτος en daarmee de sterke nadruk van de matteaanse inleidende gebedsformule.

Méér dan in Mt 6,9-13 en Lc 11,2-4 is het onzevader in de Didachè, waar het in verband staat met de toediening van het doopsel en de eucharistie, bij uitstek een gebed voor ingewijden.

Hoofdstuk 9 begint met een beschouwing over Q. Naar mijn oordeel gaat het in Mt 6,9b-13 verwerkte traditiemateriaal volledig terug op Q. Dit houdt in dat er sprake is van een dynamische ontwikkeling in betekenis tussen de Q-versie van het onzevader (Q 11,2b-4) en Mt 6,9b-13. Het aantal beden in Q 11,2b-4 correspondeert met Lc 11,2b-4, maar de formulering komt overeen met de versie van Matteüs. In de matteaanse versie komen de eenheid én het verschil tussen hemel en aarde uitdrukkelijk naar voren. Het koningschap over beide ligt in handen van de hemelse Vader. Mt 6,10b geeft de weg aan waarlangs het koningschap van de Vader ook op aarde wordt gerealiseerd. Uit 6,13b blijkt dat de boze, het gepersonifieerde overkoepelende begrip van het kwaad, de tegenstander is van de ('machtigere') Vader en er de oorzaak van is dat hemel en aarde nog niet samenvallen. Tevens blijkt dat de beproeving (6,13a) niet onderschat dient te worden, al kan deze (door gebed en waakzaamheid) tot een goed einde worden gebracht.

Dat het onzevader een reflectie zou zijn op het Getsemaneverhaal, wijs ik af. Ook de visie, dat de Q-versie zou teruggaan op Johannes de Doper, is naar mijn oordeel niet houdbaar.

De vraag of de Q-versie van het onzevader een authentiek gebed van Jezus is zoals de gebruikelijke benamingen van dit gebed doen vermoeden, is met de nodige omzichtigheid behandeld. De verschillende criteria die in het moderne historische Jezus-onderzoek worden aangewend ter vaststelling van de authenticiteit van woorden van Jezus, zijn problematisch gebleken. Vaststaat dat zowel Matteüs en Lucas als de Didachist dit gebed in de mond van Jezus hebben gelegd. De afzonderlijke beden van het onzevader stroken met het optreden en met de verkondiging van Jezus. Ook bevatten de afzonderlijke beden geen christologische elementen die op werkzaamheid van de gemeente(n) zouden kunnen duiden. Naar mijn opvatting zijn dan ook de afzonderlijke beden van Q 11,2b-4 afkomstig van Jezus, al heeft hij ze waarschijnlijk niet in het Grieks uitgesproken maar in het Aramees. Of deze beden door Jezus als één gebed en in de nu voorliggende volgorde zijn uitgesproken, is een andere vraag. Het valt niet uit te sluiten dat in de Q-versie van het onzevader geïsoleerde uitspraken van Jezus bij elkaar zijn geplaatst.

Er zijn meer argumenten voor een Aramese dan voor een Hebreeuwse voorganger van Q 11,2b-4. De door mij bestudeerde reconstructies laten de conclusie toe dat de Griekse imperativus passivi in de bede met betrekking tot de heiliging van de Naam niet uitsluitend duidt op een passivum divinum: zowel de Vader als de mensen worden opgeroepen de Naam te heiligen. Deze bede alsook de bede met betrekking tot de wil bevatten een ethische implicatie. De reconstructies bieden geen bevredigende oplossing voor de vertaling van ἐπιούσιος, al gaat mijn voorkeur uit naar Young en De Moor ('portie', 'rantsoen'). Het woordspel schuld/schuldenaren is beter verstaanbaar tegen een Aramese achtergrond. Voor de kwestie van de vertaling

van πονηρός ('de boze') of πονηρόν ('het kwaad') is ook via het Hebreeuws en Aramees geen oplossing te achterhalen. Wellicht is in het Grieks met opzet voor een ambigue woord als overkoepelend begrip voor kwaad is gekozen. Voor de Nederlandse vertaling betekent dit dat welke keuze men ook doet, de andere mogelijkheid op de achtergrond dient mee te spelen.

In hoofdstuk 10 is het onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van het onzevader voortgezet. Uit de vergelijking met Schriftteksten en met joodse gebeden blijkt dat een belangrijk deel van de betekenis van het onzevader verloren gaat, wanneer de joodse traditie en context van Jezus buiten beschouwing blijven. Deze constatering is niet nieuw, maar wel van groot belang. Jezus was een kind van zijn tijd en geworteld in de toenmalige joodse gebedscultuur. De bedes van het onzevader zijn – ondanks alle verschillen – te traceren in de besproken teksten. Dat geldt ook voor het matteaanse surplus, dat soms goed blijkt aan te sluiten bij de joodse gebedscultuur (vergelijk het Awinoe-Malkenoe).

In de besproken teksten functioneert God enerzijds als een bevrijdende, machtige, rechtvaardige, strenge, veeleisende, straffende en wrekende 'koning' en anderzijds en in nog sterkere mate als een liefhebbende, zorgende, trouwe, barmhartige, vergevende God, die soms ook 'Vader' wordt genoemd. In de Q-versie van het onzevader wordt juist dit laatste aspect sterk benadrukt. Het matteaanse surplus in de aanhef brengt meer evenwicht in deze beide aspecten van het Godsbeeld. Dat geldt eveneens voor de derde *Du-* en *Wir-Bitte*.

Het in het onzevader slechts impliciet aanwezige zoon- en kindschap komt expliciet aan de orde in Ex 4,23 waar blijkt dat God zijn eerstgeboren zoon heeft bevrijd om Hem alleen te dienen; het vaderschap van God vereist godvrezendheid (Ps 103).

De beide aspecten van het Godsbeeld komen ook sterk naar voren in teksten waarin sprake is van de Naam en waarin gezegd wordt dat straf en vergelding van God in geen verhouding staan tot zijn barmhartigheid, liefde, geduld en vergevingsgezindheid (Ex 34,5-7). De Naam staat voor God, voor de Vader zelf. De Naam mag niet lichtvaardig worden gebruikt en wordt geheiligd door de geboden te onderhouden en door erop te vertrouwen dat God zal voorzien in alle behoeften. Het is zelfs zo dat wie de Naam heiligt, in een 'hele' relatie tot God staat en zodoende zelf heilig is (Achttingebed). De Naam staat vaak in verband met de wil van God en in verband met vergeving en redding. De Naam is verbonden met verlossing en politieke bevrijding (Achttingebed). God heiligt zijn Naam niet alleen met het oog op zijn volk, maar ook ter wille van zijn eigen eer en glorie. De Naam heiligen gebeurt ofwel door God alleen, door het volk Israël, of door God én het volk. Dit laatste is een ondersteuning voor mijn visie op de bede met betrekking tot het heiligen van de Naam in het onzevader.

Het koningschap van God is verbonden met vergeving (Ps 103) en heeft de connotatie van barmhartigheid, trouw en gerechtigheid. Steeds blijkt God schenker van brood te zijn als teken van zijn barmhartigheid, al moet de mens ook het zijne bijdragen aan het verkrijgen van dit brood. God schenkt brood om de mensen in leven te houden; van mensen wordt verwacht dat zij erop vertrouwen dat God hun voldoende geeft. In de besproken teksten is de gave van brood vaak gerelateerd aan

een bepaalde hoeveelheid: niet teveel en niet te weinig, maar zoveel als een mens werkelijk nodig heeft (Ex 16; Spr 30,8). Spr 30,8 licht dit nader toe: teveel brood leidt tot rijkdom en daarmee tot het gevaar van het verloochenen van God, te weinig brood leidt tot armoede en daarmee tot het gevaar van brood stelen wat een ont-heiliging van de Naam is. Brood krijgt zo tevens de connotatie van broederschap. Met het woord ἐπιούσιος is waarschijnlijk bedoeld dat het gaat om 'een beperkte maar voldoende hoeveelheid' brood.

Vergeving van zonden betekent het herstel van een relatie, zowel die van mensen onderling als die tussen mensen en God. Vergeving vergt inzicht in de geboden van God en omkeer (Achttingebed, Avondgebed *Ber* 60b). Schuld heeft de connotatie van niet vertrouwen op Gods aanwezigheid. In de onderzochte teksten wordt lijden vaak in verband gebracht met zonden of met de toorn van God, een verband dat in het onzevader niet aanwezig is.

God beproeft mensen (Ex 16, hier verbonden met 'brood' en 'de geboden onderhouden') met als opvoedkundige doelstelling dat zij op Hem leren vertrouwen. Omgekeerd beproeven mensen God (Ex 17), wanneer zij zijn afwezigheid (menen te) ervaren. In het Avondgebed (*Ber* 60b) staat beproeving in verband met de kwade drift in mensen.

Ook het matteaanse surplus is verhelderd vanuit de onderzochte teksten. De wil van God doen betekent uit *liefde* zijn geboden onderhouden en niet achter andere goden aanlopen. Bidden om redding en verlossing van de boze komt neer op de vraag dat God zijn aanwezigheid ervaarbaar maakt, waarbij ook een concrete politieke betekenis niet op voorhand mag worden uitgesloten. Opvallend is dat Israël een min of meer vast bestanddeel vormt van de besproken gebedsteksten. Juist het ontbreken van Israël in het onzevader maakt duidelijk dat dit gebed – zonder Israël uit te sluiten – een algemenere en universele strekking heeft.

Mijn onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van het onzevader heeft laten zien dat het onzevader een *meerstemmig* gebed is waarin de stemmen van de joodse traditie, van Jezus, van Q en van de gemeente(n) van Matteüs en van Matteüs zelf tot een harmonieus geheel in elkaar zijn gevoegd.

§ 3 VERGELIJKING VAN DE SYNCHRONE EN DIACHRONE BENADERINGSWIJZE

In deze laatste paragraaf ga ik de twee door mij gehanteerde methoden met elkaar vergelijken. Allereerst merk ik op dat beide methoden een tweetal kenmerken met elkaar gemeen hebben: a) ze kunnen op een vruchtbare wijze worden ingezet in een onderzoek dat wordt uitgevoerd vanuit een *semantische interesse*, en b) ze stoelen op het idee dat betekenis scherper in het vizier komt wanneer we betekenisdragers (zoals teksten) met elkaar *vergelijken*. Deze gemeenschappelijke kenmerken worden echter verschillend ingevuld.

Semantische interesse

In het synchrone deel van dit boek is betekenis onderzocht met behulp van de woord- en tekstsemantiek met als uitgangspunt de onderlinge verwevenheid van teksten. Betekenis ontstaat mede doordat een woord, een woordcombinatie, een zin,

een passage gerelateerd zijn aan andere woorden, woordcombinaties, zinnen en passages. Afzonderlijke woorden staan immers niet op zichzelf maar functioneren binnen zinnen die op hun beurt weer tot grotere tekstgehele behoren en uiteindelijk tot de totale tekst van het geschrift waarin ze zijn opgenomen.

In het diachrone deel is betekenis onderzocht met behulp van de redactiekritische methode. Deze benaderingswijze geeft blijk van een andere semantische interesse: hier ligt de nadruk op betekenis als een dynamisch proces dat zich in de *tijd* voltrekt. Betekenis is gekoppeld aan bepaalde momenten in de tijd. Bij verschuiving in de tijd is tevens sprake van een verschuiving in betekenis.

Vergelijking

In een synchrone analyse wordt een tekst – in ons geval Mt 6,9b-13 – in een eerste beweging als een tekstuele eenheid onderzocht. Synchronisch gezien zijn er *binnen* de tekstuele eenheid al veel relaties. In een tweede beweging heb ik Mt 6,9b-13 in een (steeds) breder verband geplaatst. Bij deze verbreding zijn we binnen de linguïstische grenzen gebleven van het totale boek van Matteüs; in die zin was hier sprake van een ‘gesloten circuit’. Steeds is de vraag gesteld hoe tekst A (het onzevader in de versie van Matteüs) belicht wordt wanneer we deze tekst leggen naast tekst B, C etc.

Ook in een diachrone analyse wordt een zoektocht ondernomen naar betekenis door middel van vergelijking. Hier ligt de nadruk op ontwikkelingen in het semantisch potentieel. Evenals in een synchrone analyse is hier sprake van een dubbele beweging, die we kunnen benoemen als een *horizontale* en een *verticale* beweging. Met een horizontale beweging is bedoeld dat het onzevader in de versie van Matteüs vergeleken wordt met de paralleltekst in Lc 11,2b-4. Met de verticale beweging is bedoeld dat bepaalde taal- en stijlphenomenen uit Mt 6,9b-13 vergeleken worden met soortgelijke elementen in passages elders in Mt. Hetzelfde geldt voor Lc 11,2b-4; ook elementen uit deze passage worden gerelateerd aan bepaalde taal- en stijlphenomenen elders in Lc.

In een redactiekritische analyse wordt een tekst dus van meet af aan in een breder verband geplaatst. De aandacht gaat uit naar een vergelijking met een paralleltekst in een ander geschrift of naar soortgelijke passages in hetzelfde boek. De keerzijde hiervan is dat de te onderzoeken tekst nauwelijks als een op zichzelf staand geheel wordt beschouwd en dat de betekenis van dit geheel onvoldoende wordt geëxploreerd.

Ook met passages elders in Mt wordt anders omgegaan dan in een synchrone analyse. Deze passages worden vooral bestudeerd om het matteaanse aandeel, het eigene van Matteüs, bloot te leggen en om deze jongste betekenislaag af te grenzen van oudere lagen. Getracht wordt dus om een onderscheid aan te brengen tussen traditie en redactie. De redactionele laag wordt vergeleken met redactionele elementen elders in het boek, terwijl het in de tekst verwerkte traditiemateriaal vergeleken wordt met (soortgelijke) tradities elders in het boek en in andere geschriften.

Langs de hier geschetste lijnen heb ik in dit boek – uitgaande van de matteaanse en lucaanse versies van het onzevader – een reconstructie geboden van de tekst van het onzevader in Q, de bron die volgens de tweebronnen-hypothese zowel door Matteüs als door Lucas is benut. Vervolgens heb ik nog andere stadia in de ontwik-

keling van het onzevader trachten bloot te leggen door de vraag te stellen of en in hoeverre de Q-versie teruggaat op Jezus en geworteld is in de joodse gebedstraditie.

Naarmate we verder in de tijd teruggaan, begeven we ons steeds meer op hypothetisch terrein. Tijdens deze zoektocht worden we geconfronteerd met diverse methodische problemen, die om een oplossing vragen en het vaak niet mogelijk maken om tot heldere semantische resultaten te komen.

Beide methoden maken dus een veelvuldig gebruik van een vergelijking met andere teksten en zijn daarbij geïnteresseerd in bepaalde, onderlinge relaties.¹ In een synchrone benadering worden tekstuele eenheden en hun samenstellende onderdelen met elkaar vergeleken en wordt gelet op hun onderlinge relaties, terwijl in een diachrone benadering de redactionele laag wordt afgezet tegen daaraan voorafgaande stadia. Een belangrijk verschil tussen beide methoden is dat de vergelijking in een synchrone analyse betrekking heeft op werkelijk bestaande teksten, terwijl de vergelijking in een diachrone analyse vaak betrekking heeft op bepaalde lagen in de tekst en zich ook uitstrekt tot hypothetische reconstructies van lagen die verscholen liggen achter de tekst in zijn 'Letzt- und Jetztgestalt'. Een verschil is ook dat het begrip context in de synchronie betrekking heeft op de literaire context binnen een bepaald geschrift, terwijl een diachrone aanpak er sterk op gericht is om de redactionele laag en de oudere traditielagen te relateren aan wisselingen in de historische context.

De diachrone benaderingswijze brengt bepaalde oudere betekenisaspecten aan het licht die in het onzevader in de versie van Matteüs op de achtergrond zijn geraakt, terwijl nieuwe betekenisaspecten op de voorgrond staan. Zo is ons gebleken dat het aspect van het vaderschap van God in de redactionele laag van het onzevader veel nadruk krijgt maar dat het beeld van een weliswaar rechtvaardige God maar ook strenge, straffende en wrekende God niet geprononceerd naar voren komt.

Ook bij een synchrone vergelijking van het onzevader met andere teksten in Mt zien we verschillende betekenisaspecten die niet allemaal in alle teksten gerealiseerd zijn. Als voorbeeld noem ik het woord 'brood', dat vaak betrekking heeft op materieel brood maar in 26,26 staat voor het lichaam van Jezus. Het zou een vorm van 'eisegese' zijn om deze laatste betekenis over te hevelen naar alle teksten waarin van 'brood' sprake is.

Het onzevader: een meerstemmig gebed

Dat het onzevader een meerstemmig gebed is, is in dit boek langs twee verschillende wegen bevestigd. Uit mijn synchrone analyse blijkt dat de meerstemmigheid van het onzevader tot uitdrukking komt wanneer we letten op de onderlinge verbondenheid van woorden, woordcombinaties, zinnen en betekenislijnen binnen het onzevader. Vervolgens is de meerstemmigheid van het onzevader te horen binnen het verband van de directe context van Mt 6,9b-13, de bredere context binnen de Bergrede en tot slot binnen de context van het totale evangelie van Matteüs.

1. Ter illustratie hiervan zij gewezen op het woord *ἐπιούσιος*. Omdat deze term alleen voorkomt in de versies van het onzevader van Matteüs, Lucas en de Didachist, kan de betekenis van dit woord nauwelijks verhelderd worden door een vergelijking met andere teksten of tradities.

Op geheel andere wijze is de meerstemmigheid van het onzevader bevestigd door mijn diachrone analyse. Gebleken is dat in het onzevader de stemmen van Matteüs en zijn gemeente(n), van Q en – nog verder teruggaande in de wordingsgeschiedenis van het onzevader – van Jezus en van de joodse traditie te horen zijn.

Beide benaderingswijzen laten de conclusie toe dat de rijkdom van het onzevader ongekend groot is. Er is geen sprake van met elkaar conflicterende resultaten. Integendeel, gebleken is dat de twee methoden elkaar op zinvolle wijze aanvullen.

Ook de uitspraak van Tertullianus dat het onzevader een samenvatting is van het gehele evangelie van Matteüs, is langs twee wegen bevestigd. In het synchrone deel van mijn boek is dit gebeurd door een analyse van de literaire context van het onzevader. Mijn redactiekritische analyse leidde eveneens tot een bevestiging van de uitspraak van Tertullianus, maar dan op grond van een vergelijking van het gemeenschappelijke woordgebruik van Matteüs en Lucas. Uit die vergelijking bleek dat Matteüs in zijn boek op een geheel eigen wijze met het vocabulaire uit het onzevader omgaat, hetgeen erop wijst dat hij een groot belang hecht aan het onzevader.

Exegese: een hermeneutische wetenschap

Een probleem waarmee ik in deze studie naar de meerstemmigheid van het onzevader herhaaldelijk ben geconfronteerd, is de vraag of en in hoeverre de door mij gesignaleerde relaties niet minstens ten dele berusten op argumentaties die niet geheel en al vrij zijn van subjectief-getinte beslissingen. De vraag kan ook als volgt geformuleerd worden: waar ligt de grens tussen connecties die objectief-aantoonbaar zijn en relaties die minder plausibel zijn? Ter verduidelijking van dit probleem noem ik het standpunt van D.C. Allison ten aanzien van het door G. Bornkamm opgemerkte verband tussen Mt 6,11 en 6,25-34 respectievelijk tussen 6,12 en 7,1-5. In tegenstelling tot Bornkamm wijst Allison ieder verband tussen deze teksten van de hand en noemt het een kwestie van toeval: 'happstance, the fruit of coincidence'.² Ook het verband tussen Mt 6,9b-13 en 4,1-11 – qua vocabulaire en thematiek zijn er een aantal opmerkelijke parallellen met het onzevader te constateren – wijst Allison strikt af: 'should one infer anything about Matthew's compositional intention from these correlations between the Pater Noster and a second Gospel text chosen at random? The answer must be negative. And likewise must one respond negatively to the attempt to find meaningful parallels between Matt 6:9-13 and 6:19-7:11.'³

D.C. Allison gaat er kennelijk van uit dat alleen relaties die door Matteüs bewust geïntendeerd zijn, legitiem zijn. Daarmee geeft hij weinig crediet aan de actieve rol van de lezer. Of ook Matteüs zelf alle door mij in mijn synchrone onderzoek gesignaleerde verbanden tussen tekstuele eenheden geïntendeerd heeft, is niet met volle zekerheid te zeggen. De kans op een door Matteüs geïntendeerd verband is hoger naarmate er meer identieke (clusters van) woorden of zinnen, liefst binnen eenzelfde context, aanwezig zijn (vergelijk 6,13 en 26,42: identiek cluster van woorden binnen een gebed). Veel moeilijker aantoonbaar is dat we van een door Matteüs geïntendeerd verband kunnen spreken in die gevallen waarin we slechts één of twee identieke of verwante woorden aantreffen. Het gevaar op ontsporingen is het grootst,

2. D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, 428.

3. D.C. Allison, *The Structure of the Sermon on the Mount*, 428-429.

wanneer we teksten met elkaar verbinden louter op grond van inhoudelijke overeenkomsten.

Deze problematiek is niet alleen eigen aan de synchrone methode, hoewel tegenstanders van deze benaderingswijze het soms doen voorkomen alsof dat wél het geval is. Het door mij gesignaleerde probleem speelt ook in de redactiekritische methode een rol. Ook binnen deze methode is geen sprake van een scherpe grens tussen wat objectief-aantoonbaar is en wat een zekere mate van plausibiliteit heeft. De scheiding tussen redactie en traditie wordt lang niet altijd op dezelfde wijze uitgevoerd. Als voorbeeld noem ik de reconstructie van de Q-versie van het onzevader van G. Schwarz (hoofdstuk 9, § 7), die aanzienlijk verschilt van de door mij voorgestane Q-versie.⁴

Al met al meen ik te kunnen stellen dat beide methoden te kampen hebben met hetzelfde probleem. In beide gevallen is er een 'grijze zone', waarvan de ene onderzoeker zou beweren dat dit nog wel valt onder hetgeen objectief-aantoonbaar is, terwijl de andere onderzoeker dit zal betwisten. Dit probleem wordt niet ondergaan door de grens te verschuiven naar een nog scherpere toepassing van de gehanteerde criteria. Ook dan zal de discussie opnieuw opblazen. In de grond stoten we hier op het verschijnsel dat exegese een hermeneutische wetenschap is, waarbinnen niet dezelfde mate van zekerheid te bereiken valt als in een abstracte discipline zoals de wiskunde.

Mijn conclusie is dan ook niet dat beide methoden vanwege het gegeven dat in beide gevallen sprake is van een betwistbare 'grijze zone', ondeugdelijk zouden zijn. Eerder zou ik er een lans voor willen breken dat *beide* methoden tezamen moeten worden toegepast. Zij zijn complementair ten opzichte van elkaar en leveren in combinatie met elkaar resultaten op die in hoge mate betrouwbaar zijn.

4. Wat hier gezegd wordt met betrekking tot de redactiekritische methode geldt ook voor de criteria die in het historisch onderzoek naar Jezus worden aangewend: dezelfde criteria kunnen tot heel verschillende resultaten leiden (zie hoofdstuk 9, § 6).

Bibliografie

BIJBELUITGAVEN EN -VERTALINGEN

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. K. Elliger; W. Rudolph (editio quarta emendata opera H.P. Rüger), Stuttgart 1990.
- Novum Testamentum Graece*, Hrsg. B. Aland; K. Aland e.a., 27. revidierte Auflage, Stuttgart 1995.
- The Greek New Testament*, ed. K. Aland e.a., New York 1975³.
- The Greek New Testament According to the Majority Text*, ed. Z.C. Hodges; A.L. Farstad, Nashville etc. 1982.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, Volume I-II, Stuttgart 1938.
- Bijbel*. Dat is de gansche heilige Schrift bevattende alle de canonieke boeken des Ouden en Nieuwen Testaments. Op last van de hoog-mogende heeren Staten-Generaal der Vereenigde Nederlanden, en volgens het besluit van de Nationale Synode gehouden te Dordrecht in de jaren MDCXVIII en MDCXIX uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandsche getrouwelijk overgezet, Amsterdam 1937.
- Het Nieuwe Testament in zes Nederlandse vertalingen*, 's-Gravenhage 1989 (oorspronkelijke uitgave Amsterdam 1950).
- Bijbel*. Vertaling in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap bewerkt door de daartoe benoemde commissies, Haarlem-Brussel 1951, 1984.
- De Bijbel*. Uit de grondtekst vertaald. Willibrordvertaling, 's-Hertogenbosch 1995, geheel herziene uitgave 1995.
- The Holy Bible. A Translation from the Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals*, London 1965.
- The Holy Bible. New Revised Standard Version*, Oxford 1995.
- The New King James Bible. New Testament*, Nashville etc. 1979.
- Traduction Oecuménique de la Bible. Édition intégrale*, Paris 1975-1976.
- La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1979.

OVERIGE TEKSTUITGAVEN EN VERTALINGEN

- The Babylonian Talmud, Seder Zera'im, Berakoth*, transl. M. Simon, ed. I. Epstein, New York z.j.
- The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, P.C. Beentjes, Leiden etc. 1997.
- The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, eds. J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg, Leuven 2000.

- La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, W. Rordorf; A. Tuilier, Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes, Appendice, Annexe et Index, Sources Chrétiennes 248bis, Paris 1998².
- Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae I-XX*, LCL, Volume IV-X, translation H. Thackery; R. Marcus; L. Feldman, Cambridge-London 1976-1981 (1930-1965¹).
- Flavius Josephus, *Bellum Judaicum I-VII*, LCL, Volume II-III, translation H. Thackery, Cambridge-London 1976.
- Flavius Josephus, *De Joodse Oorlog & Uit mijn leven*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Baarn 1992.
- Hiëronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri Quatuor*, boek I, Mt 6,11, cura et studio D. Hurst; M. Adriaen, Corpus Christianorum 77, Turnhout 1969.
- Hiëronymus, *Tractatus Sancti Hieronymi Presbyteri in Librum Psalmorum*. In: *S. Hieronymi Presbyteri. Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci Evangelium aliaque varia Argumenta*, edidit D. Germanus Morin, Corpus Christianorum 78, Turnhout 1958.
- Homerus, *Ilias*, LCL 170-171, ed. G.P. Goold, Volume I, Cambridge 1924, 1978¹⁰; Volume II, 1925, 1985¹¹.
- Maximus Confessor, *Expositio Orationis Dominicae*. In: *Maximi Confessoris Opuscula Exegetica Duo*, ed. P. van Deun, Corpus Christianorum 40, Turnhout-Leuven 1991, 25-74.
- Mekilta de-Rabbi Ishmael*. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, ed. J.Z. Lauterbach, Volume II, Philadelphia 1976.
- Origenes, *Het Gebed*, uit het Grieks vertaald, ingeleid en geannoteerd door G.J.D. Aalders, Zeist 1991.
- Origenes, *Libellus de Oratione / ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ*, Patrologia Graeca, ed. J.P. Migne, Volume 11, Paris 1857, 415-562.
- Plato, *Timaeus*. In: *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Volume IV, Oxford 1902, 1968¹⁸.
- Seder Eliahu Rabba and Seder Eliahu Zuta (Tanna d'be Eliahu)*. *Pseudo-Seder Eliahu Zuta*, According to a Ms. edited with Commentaries and Additions by M. Friedmann, Jerusalem 1969³.
- Siddoer*. *De geordende gebeden voor het gehele jaar*, Nederlandse vertaling uit het Hebreeuws door Jitschak Dasberg, Amsterdam 1986.
- Tertullianus, *De Oratione*, I,6. In: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, Pars I: *Opera Catholica Adversus Marcionem*, ed. G.F. Diercks, Corpus Christianorum 1, Turnhout 1954.
- Tertullianus en Cyprianus, *Het gebed des Heren. Verhandelingen over het Onze Vader*, vertaald en ingeleid door Dr. Pieter Steur, Brugge-Utrecht 1964.
- Tertullien, *Contre Marcion*, Tome IV. Texte Critique par R. Braun, Sources Chrétiennes 456, Paris 2001.
- De wijsheid van de Vaderen. Het Misjnatractaat Avot*, vertaald en toegelicht door P.W. van Boxel, Kampen 1994.

LEXICA

- Balz, H.; G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I-III, Stuttgart 1980-1983.
- Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin 1988, 6. Auflage.
- Brown, C.; L. Coenen; N. Hellyer (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Exeter 1986, Volume 1-4.
- Roth, C.; G. Wigoder (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Volume 1-16, Jerusalem 1971-1972.
- Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Volume I-VI, New York 1992.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin etc. 1810-1812, 1987¹⁸.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Volume II, New York 1950.
- Jenni, E.; C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I-II, München 1971-1976.
- Kittel, G.; G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I-X, Stuttgart 1933-1979.
- Köhler, L.; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung I-V, Leiden etc. 1953, 1967-1995³.
- Köhler, L.; W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985.
- Köhler, L.; W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, Volume I-II, Leiden etc. 2001.
- Liddell, H.G.; R. Scott; H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1953.
- Louw, J.P.; E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Volume 1: *Introduction and Domains*; Volume 2: *Indices*, New York 1988, 1989².
- Lust, J. e.a., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Volume I-II, Stuttgart 1992-1996.
- Moulton, J.H.; G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, London 1949.
- Spicq, C., *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, Supplément, Fribourg/Suisse-Göttingen 1982.
- Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Deel 1-3, Utrecht-Antwerpen 1995¹².
- Zorell, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931.

CONCORDANTIES EN SYNOPSIS

- A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, E. Hatch; H. Redpath, Volume I-II, Oxford 1897.
- Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition*, hrsg. vom Inst. für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Univ. Münster. Unter bes. Mitw.

- von H. Bachmann und W. Slaby, 3. Auflage, Berlin·New York 1987.
Synoptic Concordance, a Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, Statistically Evaluated, Including Occurrences in Acts, ed. P. Hoffmann et al., Volume 1-4, Berlin 1999-2000.
Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Hrsg. K. Aland, 13. revidierte Auflage, Stuttgart 1986².

TEKSTKRITIEK

- Aland, K.; B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982.
 Colwell, E., *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden 1969.
 Elliott, K.; I. Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers*, Edinburgh 1995.
 Metzger, B.M., *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart etc. 1966.
 Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London·New York 1975.
 Vogels, H.J., *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster 1923.

GRAMMATICALE STUDIES

- Blass, F.; A. Debrunner; F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷.
 Porter, S.E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield 1992.
 Zerwick, M., *Graecitas Biblica*, Romae 1944, 1960⁴.

COMMENTAREN

- Beuken, W.A.M., *Jesaja, Deel III B*, Nijkerk 1989.
 Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*, Band III/2, EKKNT, Zürich etc. 1996.
 Brown, R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Volume One, New York 1994.
 Bruggen, J. van, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, Kampen 1990.
 Davies, W.D.; D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Volume I (Matthew 1-7), Edinburgh 1988.
 Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium*, 1. Teil, Freiburg etc. 1986.
 Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus*, Band 2, Mk 8,27-16,20, Neukirchen-Vluyn 1989³.
 Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, 1971².

- Gundry, R.H., *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982.
- Hagner, D.A., *Matthew 1-13*, WBC, Volume 33A, Dallas 1993.
- Hagner, D.A., *Matthew 14-28*, WBC, Volume 33B, Dallas 1995.
- Iersel, B. van, *Marcus. Uitgelegd aan andere lezers*, Baarn·Kampen 1997.
- Keck, L.E. e.a. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, Volume IX: *The Gospel of Luke, The Gospel of John*, Nashville 1995.
- Keck, L.E. e.a. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, Volume VIII: *General Articles on the New Testament, the Gospel of Matthew, the Gospel of Mark*, Nashville 1995.
- Keck, L.E. e.a. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, Volume IV: *The First Book of Maccabees, The Second Book of Maccabees, Introduction to Hebrew Poetry, The Book of Job, The Book of Psalms*, Nashville 1996.
- Lachs, S.T., *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken·New York 1987.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKKNT, Band I, Zürich 1985, 1992³.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*, EKKNT, Band II, Zürich 1990.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, EKKNT, Band III, Zürich 1997.
- Mays, J.L., *Psalms. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1994.
- Mello, A., *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris 1999.
- Schniewind, J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1936, 1984¹³.
- Schoors, A., *Jesaja*, Roermond 1972.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband 2, Göttingen 1976.
- Strack, H.L.; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I: *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1922.
- Tromp, N., *Psalmen 51-100*, 's-Hertogenbosch·Leuven.
- Weren, W., *Matteüs*, 's-Hertogenbosch 1994.

SECUNDAIRE LITERATUUR

- Allison, D.C., The Eye is the Lamp of the Body (Matthew 6.22-23=Luke 11.34-36), in: *NTS* 33 (1987) 61-83.
- Allison, D.C., The Structure of the Sermon on the Mount, in: *JBL* 106 (1987) 423-445.
- Allison, D. C., *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993.
- Amphoux, C.-B., La révision marcionite du "Notre Père" de Luc (11,2-4) et sa place dans l'histoire du texte. In: *Recherches sur l'histoire de la bible latine*, eds. R. Gryson; P.-M. Bogaert, CRTL 19, Louvain-la-Neuve 1987, 105-121.
- Appel, R., *Inleiding Algemene Taalwetenschap*, Dordrecht 1994².
- Aron, R., Les origines juives du Pater, in: *La Maison-Dieu* 22 (1966, 85) 36-40.

- Baarda, T., De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11:2-4: een Marcionitische corruptie? in: *NedTT* 44 (1990) 273-287.
- Baarlink, H., Het Synoptische Vraagstuk. In: *Bijbels Handboek Deel III: Het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 235-257.
- Backhaus, K., *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, Paderborn etc. 1991.
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1967.
- Barr, J., The Image of God in the Book of Genesis – A Study of Terminology, in *BJRL* 51 (1968) 11-26.
- Barr, J., ' 'Abbā isn't "Daddy" ', in: *JTS* 39 (1988) 28-47.
- Bergemann, T., *Q auf dem Prüfstand. Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt*, Göttingen 1993.
- Berger, K., *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977.
- Berger, K., Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, eds. H. Temporini; W. Haase, Berlin·New York 1984, II, Band 25, 1031-1432.
- Berger, K., *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987.
- Berger, K., *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart 1993.
- Betz, H.D., Eine judenchristliche Kult-Didache in Matthäus 6,1-18. Überlegungen und Fragen im Blick auf das Problem des historischen Jesus. In: Idem, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 49-61.
- Betz, H.D., *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995.
- Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, 1967³.
- Bligh, J., *The Sermon on the Mount. A Discussion on Mt 5-7*, Slough 1975.
- Bodenheimer, F.S., The Manna of Sinai, in: *BA* 10 (1947) 2-6.
- Boismard, M.-É., "Notre pain quotidien" (Mt 6,11), in: *RB* 102 (1995,3) 371-378.
- Bonnard, P., Le Notre-Père: Notes exégétiques, in: *Maison Dieu* 22 (1966, 85) 7-35.
- Bonnard, P.; J. Dupont; F. Refoulé, *Notre père qui es aux cieux. La prière œcuménique*, Paris 1968.
- Boring, M.E., *The Gospel of Matthew. Introduction, Commentary, and Reflections*. In: *The New Interpreter's Bible, Volume VIII: General Articles on the New Testament, the Gospel of Matthew, the Gospel of Mark*, Nashville 1995.
- Borg, M., *Jezus: gezocht en onderzocht. De renaissance van het Jezus-onderzoek*, Zoetermeer 1994.
- Bornkamm, G.; G. Barth; H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn 1960, 1968⁵.
- Bornkamm, G., Der Aufbau der Bergpredigt, in: *NTS* 24 (1978) 419-432.
- Bourgoin, H., 'Επιούσιος expliqué par la notion de préfix vide, in: *Bib* 60 (1979) 91-96.
- Breukelman, F., *Bijbelse Theologie. De Koning als Richter*, deel III/2, Kampen 1996.
- Broer, I., Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24:1-28, in: *NovT* 35 (1993) 209-233.

- Brouns-Wewerinke, D., *In verhalen krijgt geschiedenis betekenis. Verbeelding van Jezus' lijden en dood in het Johannesevangelie*, Zoetermeer 2002.
- Brown, R.E., "The Pater Noster as an Eschatological Prayer", in: *TS* 22 (1961) 175-208.
- Bruggen, J. van, *De tekst van het Nieuwe Testament*, Groningen 1976.
- Bruggen, J. van, Abba, Vader! Tekst en toonhoogte van het Onze Vader. In: *De biddende kerk*, red. C. Trimp, Groningen 1979.
- Bruggen, J. van, The Lord's Prayer and Textual Criticism, in: *CTJ* 17 (1982) 78-87.
- Burney, C.F., *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925.
- Byargeon, R.W., *Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9-13)*, in: *JETS* 41 (1998) 353-365.
- Byrskog, S., *Jesus the only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*, Stockholm 1994.
- Carmignac, J., *Recherches sur le Notre Père*, Paris 1969.
- Carmignac, J., Hebrew Translations of the Lord's Prayer: An Historical Survey. In: *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of W. Sanford LaSor*, ed. G. Tuttle, Grand Rapids 1978, 18-79.
- Carruth, S.; A. Garsky, *Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated. Q 11: 2b-4*, Volume Editor S.D. Anderson, Leuven 1996.
- Catchpole, D.R., Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament. In: *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. S.E. Porter, Leiden·New York·Köln 1997, 167-188.
- Charlesworth, J.H., A Caveat on Textual Transmission and the Meaning of *Abba*. In: J.H. Charlesworth; M. Harding; M. Kiley, *The Lord's Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, Valley Forge 1994.
- Chilton, B., *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Grand Rapids·London 1996.
- Cotterell, P.; M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, London 1989.
- Creed, J.M., *The Gospel According to St. Luke*, London 1930.
- Cullmann, O., *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen 1994, 1997².
- D'Angelo, M.R., 'Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions', in: *JBL* 111 (1992) 611-630.
- Dahn, K., ὁπάω. In: *NIDNTT*, Volume 3, 511-518.
- Dalman, G.H., *Die Worte Jesu*, Band I, Leipzig 1898, 1930².
- Davies, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- Delobel, J., The Lord's Prayer in the Textual Tradition. A Critique of Recent Theories and Their View on Marcion's Role. In: *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, ed. J.-M. Sevrin, BETL 86, Leuven 1989, 293-309.
- Denaux, A.; J. Delobel, De oorspronkelijke bestemming van Lukas-Handelingen: 'De gemeente van Lukas'? In: *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, red. J. Delobel; H.J. de Jonge; M. Menken; H. van de Sandt, Kampen 2001, 115-133.
- Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, 1971⁶.
- Dietzfelbinger, C., Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6 1-18 als Zeugnisse früh-

- christlicher Geschichte, in: *ZNW* 75 (1984) 184-201.
- Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom*, London-Glasgow 1935.
- Donahue, J.R., Redaction Criticism: Has the *Hauptstrasse* Become a *Sackgasse*? In: *The New Literary Criticism and the New Testament*, eds. E. Struthers Malbon; E.V. McKnight, JSNTSup 109, Sheffield 1994, 27-57.
- Douglas, R.C., A Jesus Tradition Prayer (Q 11:2b-4; Matt 6:9b-13; Luke 11:2b-4; Didache 8.2). In: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London-New York 1997, 211-215.
- Downing, F.G., Compositional Conventions and the Synoptic Problem, in: *JBL* 107 (1988) 69-85.
- Dumais, M., *Le Sermon sur la Montagne. État de la Recherche-Interprétation-Bibliographie*, Québec 1995.
- Dumbrell, W.J., נַעַן, נַעַן. In: *NIDOTTE*, Volume 3, 454-464.
- Dunn, J.G.D., Prayer, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. J.B. Green; S. McKnight; J.H. Marshall, Leister-Downers Grove 1992, 617-625.
- Dupont, J., *Les Béatitudes. Tome I: Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*, Paris 1969.
- Dupont, J., *Les Béatitudes, Tome III: Les Évangélistes*, Paris 1973.
- Eichler, J., C. Brown, Θεσσαυρός. In: *NIDNTT*, Volume 2, 829-836.
- Elbogen, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962⁴.
- Elliott, J.K., Did the Lord's Prayer Originate with John the Baptist?, in: *TZ* 29 (1973) 215.
- Ernst, J., *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin-New York 1989.
- Esser, H.-H., πτωχός. In: *NIDNTT*, Volume 2, 821-826.
- Farmer, W.R., *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, Dillsboro 1964, 1976.
- Farrer, A., On Dispensing With Q. In: *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, ed. D.E. Nineham, Oxford 1955.
- Farrer, A., *St. Matthew and St. Mark*, London 1966.
- Feldkämper, L., *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, St. Augustin bei Bonn 1978.
- Feldmeier, R., *Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt*, Göttingen 1998.
- Fenske, W., "Und wenn ihr betet ..." (Mt 6,5). *Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit*, Göttingen 1997.
- Fitzmyer, J.A., And Lead Us Not into Temptation, in: *Bib* 84 (2003) 259-273.
- Flusser, D., Jerusalem in the Literature of the Second Temple Period, in: *Imm* 5 (1976) 43-45.
- Flusser, D., Qumrân and Jewish 'Apotropaic' Prayers, in: *IEJ* 16 (1966) 194-205.
- Fokkelman, J., *Dichtkunst in de Bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000.
- Frankemölle, H., *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974.
- Frankemölle, H., Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie. In: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, 281-310.

- Freudenberger, R., Zum Text der zweiten Vaterunserbitte, in: *NTS* 15 (1968-69) 419-432.
- Friedrich, J.H., Wortstatistik als Methode im Matthäusevangelium, in: *ZNW* 76 (1985) 29-42.
- Funk, R.W. e.a., *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York etc. 1993.
- García Martínez, F.; A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee*, Deel I, Kampen·Tielt 1994.
- Garrow, A., *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, Sheffield 2004 (forthcoming).
- George, A., La justice à faire dans le secret (Matthieu 6,1-6 et 16-18), in: *Bib* 40 (1959) 590-598.
- Gerhardsson, B., The Matthaean Version of the Lord's Prayer (Matt 6:9b-13): Some Observations. In: *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, ed. W.C. Weinrich, Volume I, Macon 1984, 212-213.
- Gese, H., Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen. In: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, hrsg. C. Landmesser; H.-J. Eckstein; H. Lichtenberger, Berlin·New York 1997, 405-406.
- Goodacre, M., *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, Sheffield etc. 2001.
- Gorp, H. van e.a., *Lexicon van literaire termen*, Wolters·Leuven 1993.
- Graubard, B., Das 'Kaddisch'-Gebet, in: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Strolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 102-119.
- Grimm, W., *Die Motive Jesu. Das Vaterunser. Kommentiert und ausgelegt*, Stuttgart 1992.
- Goulder, M.D., The Composition of the Lord's Prayer, in: *JTS* 14 (1963) 32-45.
- Goulder, M.D., *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.
- Goulder, M.D., *Luke: A New Paradigm*, JSNTSup 20, Sheffield 1989.
- Guelich, R.A., *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1982.
- Gunkel, H., *Genesis*, Göttingen 1901.
- Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933.
- Haacker, K., Stammt das Vater-Unser nicht von Jesus? in: *TBei* 27 (1996) 176-182.
- Haacker, K., Stammt das Vater-Unser also doch von Jesus? – Eine Antwort an Ulrich Mell, in: *TBei* 28 (1997) 291-295.
- Hadidian, D.Y., The Meaning of ἐπιστάτης and the Codices Sergii, in: *NTS* 5 (1958/1959) 75-81.
- Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, Berlin 1966.
- Harnack, A. von, Die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse 1904.
- Hecke, P. Van, Are People Walking After or Before God? On the Metaphorical Use of הלך לפני and הלך אחרי, in: *OLP* 30 (1999) 37-71.
- Heinemann, J., *Prayer in the Talmud*, Berlin·New York 1977.
- Heinemann, J., The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition.

- In: *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, ed. J. J. Petuchowski; M. Brocke, London 1978, 82-89.
- Hemer, C., ἐπιούσιος, in: *JSNT* 22 (1984) 91-94.
- Hendriks, W., 'Zoek het koninkrijk der hemelen'. Tekst en tekstgeschiedenis van Matteus 6,33. In: *Broeder Jehosjoea. Opstellen voor Ben Hemelsoet*, red. D. Akerboom e.a., Kampen 1994, 137-150.
- Heyer, C.J. den, *De lievelingspsalm van Jezus*, Baarn 2001.
- Hezser, C., *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohnleichnisse*, Freiburg-Göttingen 1990.
- Hoffman, L.A., *Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy*, Bloomington-Indianapolis 1989.
- Hoffman, L.A., How the Amidah Began: A Jewish Detective Story. In: *My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries*, Volume 2, *The Amidah*, Woodstock 1998, 17-36.
- Hoffmann, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1971.
- Hoffmann, P., *Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster 1995.
- Holladay, W.L., *The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis 1993.
- Holtzmann, H.J., *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.
- Holzinger, K., Zur Lösung der epiousios-Frage, in: *Philologische Wochenschrift* 51 (1931) 860-861.
- Hooker, M., In his own Image? In: *What about the New Testament? Essays in Honour of Christopher Evans*, eds. M. Hooker; C. Hickling, London 1975, 28-44.
- Horst, P.W. van der, The Birkat Ha-Minim in Recent Research, in: *ExpTim* 105 (1994) 367-368.
- Hultgren, A.J., The Bread Petition of the Lord's Prayer, in: *AThR Supplement Series*, 11 (1990) 41-54.
- Japin, A., *De zwarte met het witte hart*, Amsterdam-Antwerpen 1997.
- Jeremias, J., *Paroles de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre Père*, Paris 1963.
- Jeremias, J., *Abba*, *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.
- Jeremias, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980.
- Jonge, M. de, *Jezus en het Koninkrijk van God*, Leiden 1991.
- Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, in: *ZTK* 51 (1954) 125-153.
- Käsemann, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1967.
- Kate, R. ten, Geef ons heden ons 'dagelijks' brood. *Epiousios*: een crux interpretum, in: *NedTT* 32 (1978) 125-139.
- Keegan, T.J., Introductory Formulae for Matthean Discourses, in: *CBQ* 44 (1982) 415-430.

- Kiley, M., The Lord's Prayer and Matthean Theology. In: *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Romano Era*, eds. J.H. Charlesworth; M. Harding and M. Kiley, Valley Forge 1994, 15-27.
- Kilpatrick, G.D., *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1946.
- Kim, J.W., *The Function and Meaning of the Lord's Prayer in the Sermon on the Mount*, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 1991 (microfiche).
- Kimelman, R., The Shema and the Amidah: Rabbinic Prayer. In: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London·New York 1997, 108-120.
- Kistemaker, S.J., The Lord's Prayer in the First Century, in: *JETS* 21 (1978) 323-328.
- Klijn, A.F.J., *Jezus in de Apocriefe Evangeliën. Buitenbijbelse beelden van Jezus*, Kampen 1999.
- Kodjak, A., *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount*, Berlin etc. 1986.
- Koester, H., *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957.
- Koetschau, P., *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band I, Leipzig 1899.
- Köhler, L., Hebräische Vokabeln, in: *ZAW* 55 (1937) 169-172.
- Köhler, W.-D., *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT 24, Tübingen 1987.
- Kruijf, Th. de; M. Poorthuis, *Abinoe: over de joodse achtergronden van het Onze Vader*, Utrecht 1985.
- Kuhn, K., *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950.
- Kümmel, W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1969¹⁶.
- Lambrecht, J., Broodbede en menselijke inzet. In: *Thuis in Gods ruimte. Over gebed en gebedsopvoeding in onze tijd*, Leuven 1981, 139-157.
- Lambrecht, J., *Maar Ik zeg u. De programmatische rede van Jezus*, Leuven 1983.
- Lang, B., *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998.
- Lauer, S., Avinu Malkenu (Unser Vater, unser König!). In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Stolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 120-127.
- Leaney, R., The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI, 2-4), in: *NovT* 1 (1956) 103-111.
- Lehnardt, A., *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, TSAJ 87, Tübingen 2002.
- Leibowitz, N., *Studies in Shemot (Exodus)*, Part I: *Shemot - Yitro (Exodus 1-20, 23)*, translated and adapted from the Hebrew by A. Newman, Jerusalem 1986⁶.
- Lenhardt, P., Avinu Malkenu. In: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. R. Zwi Werblowsky; G. Wigoder, New York·Oxford 1997, 82.
- Léon-Dufour, X., Jésus à Gethsémani. Essai de Lecture Synchronique, in: *ScEs* 31 (1979) 251-268.
- Limbeck, M., *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Stuttgart 1980.
- Lindemann, A., Die Versuchungsgeschichte Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser, in: *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen*

- Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche.* Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag, Hrsg. D.-A. Koch u.a., Gütersloh 1989, 91-100.
- Lindemann, A., Die Logienquelle Q. Fragen an eine gut begründete Hypothese. In: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, ed. A. Lindemann, BETL 158, Leuven 2001, 3-26.
- Lips, H. von, Schweine füttert man, Hunde nicht, in: *ZNW* 79 (1988) 165-186.
- Lohmeyer, E., *Das Vaterunser*, Göttingen 1946.
- Loopik, M. van, *De Tien Woorden in de Mekhilta*. Vertaald, ingeleid en voorzien van commentaar door M. van Loopik, Delft 1987.
- Louw, J.P., Linguistic Theory and the Greek Case System, in: *Acta Classica* 9 (1966) 73-88.
- Louw, J.P., *Semantics of New Testament Greek*, Philadelphia 1982.
- Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Luomanen, P., Corpus Mixtum – An appropriate Description of Matthew's Community, in: *JBL* 117/3 (1998) 469-480.
- Luomanen, P., *Entering the Kingdom of Heaven*, Tübingen 1998.
- Lyons, J., *Language, Meaning & Context*, Bungay 1981.
- Lyons, J., *Linguistic Semantics. An Introduction*, Cambridge 1995.
- Macholz, C., Das "Passivum divinum", seine Anfänge im Alten Testament und der "Hofstil", in: *ZNW* 81 (1990) 247-253.
- Major, H.; T. Manson; C. Wright, *The Mission and Message of Jesus: An Exposition of the Gospels in the Light of Modern Research*, New York 1938, 1953⁶.
- Manson, T.W., *Sayings of Jesus*, London 1937.
- Marchel, W., *Abba, Vader! Studie over de oorsprong en de betekenis van het christelijk gebed "Abba, Vader"*, Gent 1964.
- Marmorstein, A., The Oldest Form of the Eighteen Benedictions, in: *JQR* 34 (1943-44) 137-159.
- Marrow, S.B., *Basic Tools of Biblical Exegesis*, Subsidia Biblica 2, Rome 1976.
- Marxsen, W., *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959² (1956¹).
- McCann, J.C. Jr, The Book of Psalms. In: *The New Interpreter's Bible*, ed. L.E. Keck e.a., Volume IV, Nashville 1996, 639-1280.
- McNamara, M., *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Grand Rapids 1972.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Volume One: *The Roots of the Problem and the Person*, New York etc. 1991.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Volume Two: *Mentor, Message, and Miracles*, New York etc. 1994.
- Meier, J.P., *A Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus*, Volume Three, New York etc. 2001.
- Mell, U., Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4)?, in: *BTZ* 11 (1994) 148-180.
- Mell, U., Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge – eine Antwort an Klaus Haacker, in: *TBei* 28 (1997) 283-290.
- Mello, A., *Mattheüs, De schriftgeleerde, Het Evangelie als midrasj*, Kampen 2002.
- Metzger, B.M., How Many Times Does 'Epiousios' Occur Outside the Lord's

- Prayer?, in: *ExpTim* 69 (1957) 52-53.
- Milavec, A., *The Didache, Faith, Hope & Life in the Earliest Christian Communities*, New York 2003.
- Moor, J.C. de, The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer. In: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, eds. W. van der Meer; J.C. de Moor, JSOTSup 74, Sheffield 1988, 397-422.
- Navè, P., Höre Israel. Talmudische und liturgische Traditionen über Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41. In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Strolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 56-76.
- Neirynck, F., The Symbol Q (= Quelle), in: *ETL* 54 (1978) 119-125.
- Neirynck, F., Once More: The Symbol Q, in: *ETL* 55 (1979) 382-383.
- Neirynck, F., *Evangelica: Gospel Studies – Études d'Évangile*, Leuven 1982.
- Neirynck, F., Literary Criticism, Old and New. In: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, 11-38.
- Neirynck, F., *Q-Parallels. Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels*, Leuven 2001.
- Neugebauer, F., *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen 1986.
- Nida, E.A., *Componential analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures*, The Hague etc. 1979².
- Niederwimmer, K., *Die Didache*, Göttingen 1989.
- Nijman, M.; K.A. Worp, 'ΕΠΙΘΥΣΙΟΣ' in a documentary Papyrus?, in: *NovT* 41 (1999, 3) 231-234.
- Ott, W., *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparanäse in der lukanischen Theologie*, München 1965.
- Oyen, G. Van, How Do We Know (What There Is To Know)? Criteria for Historical Jesus Research, in: *LS* 26 (2001) 245-267.
- Paffenroth, K., Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew, in: *Bib* 80 (1999) 547-554.
- Pamment, M., The Kingdom of Heaven According to the First Gospel, in: *NTS* 27 (1981) 211-232.
- Perrin, N., The *Wredestrasse* becomes the *Hauptstrasse*: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift, in: *JR* 46 (1966) 296-300.
- Perrin, N., *What is Redaction Criticism?*, Philadelphia 1969.
- Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London-Philadelphia 1976.
- Petuchowski, J.J.; M. Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, London 1978.
- Philonenko, M., 'Que ton esprit saint vienne sur nous et qu'il nous purifie' (Luc 11,2): l'arrière-plan qoumrânien d'une variante lucanienne du "Notre Père", in: *RHPR* 75 (1995) 61-66.
- Philonenko, M., *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.
- Pirson, R., *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50*, JSOTSup 355, Sheffield 2002.
- Plaskow, J., Sh'ma Section 4. In: *My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries. Volume I – The Sh'ma and its blessings*, eds. L.A.

- Hoffman; M. Brettler, Woodstock 1997.
- Pokorný, P., The Temptation Stories and Their Intention, in: *NTS* 20 (1974) 115-127.
- Polag, A., *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1977.
- Polkow, D., Method and Criteria for Historical Jesus Research, in: *SBLSP* 1987, 336-356.
- Preisigke, F., *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, Band I, Strasbourg 1915.
- Ramoroson, L., "Notre part de nourriture" (Mt 6,11), in: *ScEs* 43 (1991,1) 87-115.
- Reif, S.C., *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993.
- Robinson, J.M., History of Q Research. In: *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, eds. J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg, Leuven 2000, xix-lxxi.
- Rohde, J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*, Hamburg 1966.
- Rordorf, W., The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church, in: *Studia Liturgica* 14 (1980/1981) 1-19.
- Safrai, S., *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Safrai, S., Religion in Everyday Life, in: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai e.a., Volume II, Assen etc. 1976, 1987², 793-833.
- Sandt, H. van de; D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, CRINT, Section III, Volume 5, Assen·Minneapolis 2002.
- Sandt, H. van de (ed.), *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen·Minneapolis 2004 (forthcoming).
- Sato, M., *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 29, Tübingen 1988.
- Saussure, F. de, *Cours de Linguistic Générale*, Paris 1916.
- Schaik, T. van, De barmhartige Samaritaan (Lc 10,25-37). In: B. van Iersel e.a., *Parabelverhalen in Lucas*, Tilburg 1987, 55-82.
- Schenk, W., Die Um-Codierungen der Matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17. In: *John and the Synoptics*, ed. A. Denaux, Leuven 1992, 587-607.
- Schillebeeckx, E., *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974².
- Schleiermacher, F., Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, in: *ThStKr* 5 (1832) 735-768.
- Schlosser, J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Première Partie, Paris 1980.
- Schlosser, J., Mc 11,25: Tradition et Rédaction. In: *À Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont o.s.b. à l'occasion de son 70^e anniversaire*, ed. F. Refoulé, Paris 1985, 277-301.
- Schneider, G., Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser (Lk 11,2 v. 1.). In: W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*. FS H. Greeven, Berlin·New York 1986.

- Schöllgen, G., *Didache - Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen; *Traditio Apostolica - Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings, Freiburg etc. 1991.
- Schreiber, S., *Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen*, BZNW 79, Berlin 1996.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. and ed. by G. Vermes; F. Millar; M. Black, Volume II, Edinburgh 1979.
- Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.
- Schwarz, G., Matthäus VI. 9-13/Lukas XI. 2-4. Emendation und Rückübersetzung, in: *NTS* 15 (1968/1969) 233-247.
- Schwarz, G., «Und Jesus sprach». *Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu*, Stuttgart etc. 1987².
- Schweitzer, A., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.
- Schweizer, E., *Die Bergpredigt*, Göttingen 1982.
- Sedlmeier, F., "Höre Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ..." (Dtn 6,4 f.). Überlegungen zu einem zentralen biblischen Text, in: *TTZ* 108 (1999) 21-39.
- Senior, D.P., *The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study*, Leuven 1975.
- Silva, M., *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids 1983.
- Sluis, D.J. van der; P.J. Tomson; D.J. van Uden; W.A.C. Whitlau, *Elke Morgen Nieuw, Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van een van de centrale Joodse gebeden, שמחנה עשרה of Achttiengebed*, Hilversum 1978.
- Standaert, B., Crying 'Abba' and Saying 'Our Father'. An Intertextual Approach to the Dominical Prayer. In: *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Kampen 1989, 141-158.
- Stanton, G., Revisiting Matthew's Communities, in: *HvTSt* 52 (1996) 376-394.
- Stassen, G.H., The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12), in: *JBL* 122 (2003) 267-308.
- Steck, O., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Strack, H.L.; G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷.
- Strecker, G., *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984.
- Streeter, B.H., *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1924, 1930⁴.
- Stritzky, M.-B. von, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989.
- Strotmann, A., *Mein Vater bist Du! (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurt 1991.
- Syreeni, K., Separation and Identity: Aspects of the Symbolic World of Matt 6.1-18, in: *NTS* 40 (1994) 522-541.
- Taussig, H., Jesus Seminar. The Lord's Prayer, in: *Forum: A Journal of the*

- Foundations and Facets of Western Culture* 4 (1988) 25-41.
- Theißen, G.; A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- Theißen, G.; D. Winter, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville 2002.
- Thompson, W.G., *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt. 17,22-18,35*, Rome 1970.
- Tilborg, S. van, A Form-Criticism of the Lord's Prayer, in: *NovT* 14 (1972) 94-105.
- Tilborg, S. van, *The Sermon on the Mount as an Ideological Intervention: A Reconstruction of Meaning*, Assen etc. 1986.
- Tödt, H., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.
- Tomson, P.J., 'Als dit uit de Hemel is ...'. *Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum 1997.
- Tournay, R.J., Que signifie la sixième demande du Notre-Père?, in: *RTL* 26 (1995) 299-306.
- Tuckett, C.M., *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh 1996.
- Tuckett, C.M., *Reading the New Testament. Methods on Interpretation*, London 1987.
- Tuckett, C.M., Redaction Criticism. In: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins; J.L. Houlden, London-Philadelphia 1990, 580-582.
- Vermes, G., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983.
- Vögtle, A., Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen? In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, hrsg. M. Brocke; J.J. Petuchowski; W. Stolz, Freiburg etc. 1974, 1980², 165-195.
- Waegeman, M.-C., *De broodbede in het Onze Vader. Overzicht van enkele verklaringen sinds 1913*. Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van Licentiaat in de Godsdienstwetenschappen, Leuven 1977.
- Walker, W.M., The Lord's Prayer in Matthew and in John, in: *NTS* 28 (1982) 237-256.
- Weiss, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.
- Weisse, C.H., *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Band I, Leipzig 1838.
- Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, 1911².
- Wengst, K., *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, SUC 2, Darmstadt 1984.
- Weren, W., *De broeders van de mensenzoon. Mt 25,31-46 als toegang tot de eschatologie van Matteüs*, Amsterdam 1979.
- Weren, W., Broederschap en barmhartigheid in Mattheus. Een tekstsemantische studie. In: *Broeder Jehosjoea. Opstellen voor Ben Hemelsoet*, red. D. Akerboom e.a., Kampen 1994, 249-265.
- Weren, W., 'Het is volbracht.' Structuur en betekenis van het lijdensverhaal van Johannes (Joh. 18-19), in: *TvT* 36 (1996) 132-154.
- Weren, W., Children in Matthew: A Semantic Study, in: *Concilium* (1996) 53-63.
- Weren, W., *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer 1998.
- Weren, W., De geschiedenis en sociale situatie van de gemeente rond Matteüs. In:

- Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, red. J. Delobel; H.J. de Jonge; M. Menken; H. van de Sandt, Kampen 2001, 100-114.
- Weren, W., Is Jezus verdwenen achter het geloof van zijn volgelingen? Nieuwe gegevens uit historisch onderzoek, in: *TvT* 41 (2001) 128-144.
- Whybray, R., *Proverbs*, Grand Rapids 1994.
- Wick, P., Der historische Ort von Mt 6,1-18, in: *RB* 105 (1998) 332-358.
- Wierzbicka, A., *The Semantics of Grammar*, Studies in Language Companion Series 18, Amsterdam-Philadelphia 1988.
- Wilckens, U., *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2*, Tübingen 1959.
- Wilckens, U., σοφία. In: *TWNT* 7 (1964) 465-529.
- Wolde, E.J. van, A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job, in: *JBL* 113 (1994) 19-35.
- Wolde, E.J. van, The Text as an Eloquent Guide: Rhetorical, Linguistic and Literary Features in Genesis 1. In: L.J. de Regt e.a. (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 134-151.
- Wouters, A., "... wer den Willen meines Vaters tut". *Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium*, Regensburg 1992.
- Young, B., *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, Austin 1984.
- Zahavy, T., *Studies in Jewish Prayer*, Lanham-London 1990.
- Zimmermann, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1982⁷.

Zusammenfassung

Im Zentrum dieser Arbeit mit dem Titel *Das Vaterunser: ein mehrstimmiges Gebet? Eine textsemantische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Vaterunsers nach Matthäus (Mt 6,9b-13)* stehen die Bedeutungsaspekte des Vaterunsers.

Teil I – Synchronie – beginnt mit der Untersuchung einiger Fragen textkritischer Art in bezug auf Mt 6,9b-13 und Lk 11,2b-4. Anschließend folgt eine Betrachtung über die theoretischen Hintergründe der Wort- und Textsemantik, insoweit diese für eine synchrone Analyse von Mt 6,9b-13 wichtig sind. Nach diesen vorbereitenden Schritten stellt sich die Frage, welches Licht auf die Bedeutung von Mt 6,9b-13 fällt, wenn die einzelnen Teile, der Gesamttext, der direkte literarische Kontext und die Verbindungen zu anderen Matthäus-Texten mit Hilfe der textsemantischen Methode untersucht werden. Es ergab sich, daß das Vaterunser überraschend viel an Bedeutung gewinnt, wenn es innerhalb des direkten Kontextes und im Licht der Bergpredigt beziehungsweise des gesamten Matthäus-Evangeliums gelesen wird: dann ist auch zu 'hören', daß das Vaterunser ein mehrstimmiges Gebet ist. Eine der Schlußfolgerungen lautet somit, daß das Matthäus-Evangelium (zum größten Teil) eine Erklärung und ein Kommentar zu den kompakt formulierten Einzelbitten des Vaterunsers und zum Vaterunser als Ganzem ist. Das Vaterunser bildet nicht nur die Grundlage der Bergpredigt, sondern des *gesamten* Matthäus-Evangeliums. Gleichzeitig wird so der Ausspruch von Tertullianus (etwa im Jahre 202), das Vaterunser sei die Zusammenfassung des gesamten Matthäus-Evangeliums ('breviarium totius Evangelii'), bestätigt. Die Hypothese, daß die Bitten des Vaterunsers mit der narrativen Art und Weise, wie Matthäus Jesus zeichnet, weitgehend übereinstimmen, ist ebenfalls bestätigt worden.

Teil II – Diachronie – handelt von der Entstehungsgeschichte des Vaterunsers und auch hier liegt der Schwerpunkt auf der Bedeutung dieses Gebets. Es geht um die Frage nach den verschiedenen Phasen, die Mt 6,9b-13 durchlaufen hat, bevor dieser Text die endredaktionelle Form erhielt. Welche Bedeutungsaspekte waren in der (den) Matthäus vorgegebenen Tradition(en) zentral und welche Bedeutungsaspekte sind von ihm ausgelassen, geändert oder hinzugefügt worden?

Dieser Teil enthält vier Kapitel und beginnt mit einer theoretischen Betrachtung über die redaktionsgeschichtliche Methode. Anschließend ist eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Mt 6,9-13 und Lk 11,2-4 durchgeführt worden. Die redaktionsgeschichtliche Methode wurde beträchtlich erneuert von dem Gedanken aus, daß auch die Aufnahme des (gemeinsamen) der Tradition zugesprochenen Materials auf einer aktiven Entscheidung des Redaktors beruht und daß dieses Material somit zur Ermittlung der theologischen Ansicht des Redaktors wichtig ist. Aufgrund dieser Erkenntnis ist der bei dieser Methode ungebrauchliche Schritt, das in Mt 6,9-13 und Lk 11,2-4 gemeinsame Vokabular einer semantischen Analyse zu unterziehen, unternommen worden. Gerade in diesem Vergleich zeigt sich deutlich, daß die gleichen Begriffe verschiedenartig von Matthäus und Lukas verwendet

werden und somit eine eigene Farbe und Konnotation haben. Betrifft es Elemente, die in beiden Versionen des Vaterunsers vorkommen, aber anders formuliert sind, so ist die matthäische Fassung in der Regel stärker als die lukanische Fassung in der Tradition verwurzelt. Die Erweiterungen des Vaterunsers in Mt 6,9b-13 gegenüber Lk 11,2b-4 beruhen wahrscheinlich auf der Redaktion. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff 'Redaktion' jedoch neu formuliert, indem ein Unterschied zwischen 'dem Individuum Matthäus' und 'Matthäus im Gespräch mit seiner Gemeinde' gemacht wurde. Es liegt ja nicht auf der Hand, daß Matthäus als Individuum dem Vaterunser dieses Material zugefügt hat (siehe Mt 6,7-8). Wahrscheinlicher ist es, daß die Erweiterungen bereits innerhalb seiner Gemeinde einer älteren Fassung des Vaterunsers hinzugefügt worden sind, sodaß hier von 'Matthäus im Gespräch mit seiner Gemeinde' die Rede ist. 'Dem Individuum Matthäus' kommt beispielsweise die Stelle des Vaterunsers innerhalb des Evangeliums zu oder auch die Tatsache, daß einzelne Wörter und Ausdrücke aus dem Vaterunser anderswo in seinem Evangelium (oft als Vorzugsvokabeln) zurückkommen. Hier zeigt sich, wie wichtig das Vaterunser für Matthäus ist und außerdem, wie wichtig das Vaterunser für das Verstehen seines Evangeliums und vice versa ist. Auch hat sich die in Teil I erwähnte Hypothese bestätigt, daß der matthäische Jesus in seinem Leben die Bitten des Vaterunsers in die Tat umsetzt.

Dem Vaterunser in der *Didache* (*Did* 8,2-3) wurde ebenfalls Aufmerksamkeit gewidmet. Diese Fassung ist nahezu identisch mit Mt 6,9b-13, ist aber um eine Doxologie und die Vorschrift, dieses Gebet dreimal täglich zu beten, erweitert. Mehr als in Mt 6,9b-13 und Lk 11,2b-4 ist das Vaterunser in der *Didache* schlechthin ein Gebet für Eingeweihte.

Zu Anfang des nächsten Kapitels steht eine Betrachtung über die Q-Forschung. Das in Mt 6,9b-13 verarbeitete Traditionsmaterial geht vollständig auf Q (die sogenannte Logienquelle) zurück. Der Frage, ob die Q-Fassung des Vaterunsers ein authentisches Gebet Jesu ist, geht eine Betrachtung über die authentische Jesusüberlieferung voraus. Auch werden zwei alternative Standpunkte angesichts der Entstehungsgeschichte des Vaterunsers diskutiert. Meiner Ansicht nach stammen die einzelnen Bitten von Q 11,2-4 von Jesus, auch wenn er sie wahrscheinlich nicht auf Griechisch, sondern auf Aramäisch ausgesprochen hat.

Das letzte Kapitel des zweiten Teiles geht noch weiter in die Geschichte zurück und ist 'Jesus im Kontext der jüdischen Gebetskultur' gewidmet. Es stellt sich die Frage, inwiefern das, was Jesus zugeschrieben wird, ausschließlich bei ihm angetroffen wird. Ist das von Jesus formulierte Gebet in hohem Maße originell oder ist dieses Gebet durch die damalige jüdische Gebetskultur und durch (Gebets)texte aus der Hebräischen Bibel und/oder der Septuaginta tiefgehend beeinflusst worden? Hier geht es nicht sosehr um eine plausible Rekonstruktion vielerlei literarisch-historischer Relationen, sondern vielmehr um formelle und inhaltliche Verbindungen und Unterschiede zwischen dem Vaterunser und dem reichen Fächer der jüdischen Gebetskultur. Auch diese Untersuchung führte zu einem größeren Verständnis der Bedeutung des Vaterunsers. Außerdem stellte sich heraus, daß ein wichtiger Teil der Bedeutung der Q-Fassung und der matthäischen Erweiterungen verloren geht, wenn die jüdische Tradition und der Kontext Jesu nicht berücksichtigt werden.

Die Untersuchung der Entstehungsgeschichte des Vaterunsers zeigt, daß das Vaterunser ein mehrstimmiges Gebet ist, worin die Stimmen der jüdischen Tradition, Jesu, von Q und der Gemeinde(n) von Matthäus wie von Matthäus selbst zu einem harmonischen Ganzen ineinandergefügt sind.

In Teil III dieser Untersuchung – Synchronie und Diachronie: ein Vergleich – sind die Ergebnisse der textsemantischen Untersuchung und die der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung von Mt 6,9b-13 zusammengefaßt. Anschließend sind die angewendeten Methoden miteinander verglichen worden.

In zweierlei Hinsicht sind sich die beiden Methoden ähnlich: a) sie lassen sich auf fruchtbare Weise in eine Untersuchung, die aus einem *semantischen Interesse* durchgeführt wird, einsetzen; b) sie fußen auf der Idee, daß Bedeutung schärfer ins Visier kommt, wenn wir Bedeutungsträger (wie Texte) miteinander *vergleichen*. Diese gemeinsamen Merkmale werden aber anschließend unterschiedlich ausgefüllt.

Daß das Vaterunser ein mehrstimmiges Gebet ist, ist in dieser Arbeit auf verschiedenen Wegen bestätigt worden. Das gilt auch für die oben erwähnte Aussage des Tertullianus. Beide Betrachtungsweisen lassen die Folgerung zu, daß der Reichtum des Vaterunsers unerhört groß ist. Es ist nicht die Rede von konfligierenden Ergebnissen, im Gegenteil, die beiden Methoden ergänzen sich auf sinnvolle Weise.

Zum Schluß erhebt sich die Frage, wo die Grenze zwischen Verbindungen des Vaterunsers mit anderen Texten, die objektiv nachweisbar sind und Verbindungen, die möglicherweise weniger überzeugend sind, liegt? Wie es sich herausgestellt hat, ist diese Problematik nicht nur der synchronen Methode eigen, sondern sie spielt auch eine Rolle in der redaktionsgeschichtlichen Methode. Gerade deshalb ist die Anwendung *beider* Methoden zusammen empfehlenswert. Sie ergänzen sich gegenseitig und erbringen, wenn kombiniert, in hohem Maße zuverlässige Ergebnisse.

Curriculum vitae

Yvonne van den Akker-Savelsbergh (1945) behaalde in 1963 het eindexamen gymnasium A te Heerlen. In 1964 studeerde zij Frans aan de Sorbonne en het Institut Catholique te Parijs om een jaar later naar Duitsland te verhuizen voor een studie aan de Ruprecht-Karl-Universität te Heidelberg. Daar studeerde zij in 1968 af als Diplom-Übersetzer in Duits en Frans, met als bijvak economie.

Als (free-lance) vertaler werkte zij vervolgens in Duitsland, Engeland, USA, Brazilië en Nederland.

In 1985 begon zij een deeltijdstudie theologie aan de Theologische Faculteit Tilburg die in 1995 afgerond werd met als specialisaties Nieuwe Testament, Oude Testament en Liturgie. Haar doctoraalscriptie *De Goudvis. Een nieuwe interpretatie van Matteüs 17,24-27* werd in 1997 bekroond met de 'Bisschop Ernst-scriptieprijs'.

In de jaren 1997-2003 was zij verbonden aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Tilburg, aanvankelijk als buitenpromovendus en vanaf 1999 als assistent in opleiding.